



Education

西方社会科学基本知识读本

- 丛书英文版主编\弗兰克·帕金
- 丛书中文版主编\周殿富 韩冬雪
- 丛书中文版执行主编\曹海军

自由

[英]泽格蒙特·鲍曼 著

杨光 蒋焕新 译



吉林人民出版社

Freedom

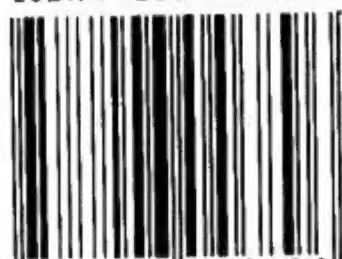
20世纪90年代以来欧美高等教育最权威的社会科学教材之一
中国10余所最高学府知名学者联合推荐

策划编辑：崔文辉

责任编辑：贺 萍

装帧设计：陈 东

ISBN 7-206-04689-4



9 787206 046896 >

ISBN 7-206-04689-4

定价：14.00元

自由

[英]泽格蒙特·鲍曼 著
杨光 蒋焕新 译

吉林人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

自由/(英)鲍曼著;杨光等译.—长春:吉林人民出版社,2005.5

(西方社会科学基本知识读本)

书名原文:Freedom

ISBN 7-206-04689-4

I.自… II.①鲍… ②杨… III.自由—研究

IV.D081

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 044532 号

Zygmunt Bauman

Freedom

(Original ISBN:0-335-15592-8)

Copyright © Zygmunt Bauman

Original language published by The McGraw-Hill Companies, Inc. All Rights reserved. No part of this publication may be reproduced or distributed by any means, or stored in a database or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Simplified Chinese translation edition jointly published by McGraw-Hill Education (Asia)Co. and Jilin People's Publishing House.

本书中文简体字翻译版由吉林人民出版社和美国麦格劳-希尔教育(亚洲)出版公司合作出版。未经出版者预先书面许可,不得以任何方式复制或抄袭本书的任何部分。

本书封面贴有 McGraw-Hill 公司防伪标签,无标签者不得销售。

吉林省版权局著作权合同登记 图字:07-2005-1367

自由

著 者:泽格蒙特·鲍曼 译 者:杨 光等

责任编辑:贺 萍 封面设计:陈 东 责任校对:陆 雨

吉林人民出版社出版 发行(中国·长春市人民大街 7548 号 邮政编码:130022)

网 址:www.jlpph.com

全国新华书店经销

发行热线:0431-5395846

印 刷:长春市永恒印务有限公司

开 本:850mm×1168mm 1/32

印 张:5.125 字 数:100 千字

标准书号:ISBN 7-206-04689-4

版 次:2005 年 5 月第 1 版

印 次:2005 年 5 月第 1 次印刷

印 数:1-5 000 册

定 价:14.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

《西方社会科学基本知识读本》编委会名单

主 编：周殿富 韩冬雪

学术咨议(按姓氏笔画排序)：

万俊人	马德普	马敬仁	丛日云	孙晓春
李 强	任剑涛	应 奇	何怀宏	林尚立
姚大志	胡维革	施雪华	贺照田	高 建
袁柏顺	徐湘林	夏可君	顾 肃	梁治平
曹德本	葛 荃	谭君久	薄贵利	

编 委：孙荣飞 朱海英 刘训练 彭 斌 叶兴艺
赵多方 陆 彬 王 冰 王 新

第一期执行编委：孙荣飞 朱海英

《西方社会科学基本知识读本》

总序暨出版说明

自 19 世纪中后期西学东渐以来，在西方思想和相关书籍引入方面的成就可谓蔚为大观，但总的来说，大都强调系统理论的引进和评介。自 20 世纪改革开放以来，大规模的介绍和翻译西方人文与社会科学的著作成为了“文化热”的先导，其中商务印书馆的《汉译世界名著》、三联书店的《现代西方学术文库》、华夏出版社的《二十世纪文库》，以及《现代西方思想文库》等丛书曾经滋养和影响了数代学人的学术生命。

本套丛书立足于社会科学领域的基本概念，虽名曰基本知识，却并非简单意义上的学术普及，每本小册子的著者皆是该研究领域的专业权威人士。以往这类书籍的引进通常表现为编纂学科史的教材形式，将知识的引介停留在教科书的层次上。故此，作为单纯的基本概念的追本探源式的梳理工作略显不足，这也就使得研究者对各家各派的观点难以获得系统的了解。而从可读性和理论的深入性上来说，本套丛书既适合于初次涉猎该领域的非专业人士、本科生，成为他们的领航性的参考文献，也能够满足于对此领域具有相当知识积累且有一定专深研究的研究者的专业化要求，因此能够将系统性理论的引入与基本概念的拓展齐头并进，可谓一举两得。

需要指出的是，该套丛书以社会科学自诩，而社会科学与自然科学的不同之处就在于它反映了不同于自然科学的文化内涵和根本的价值取向，因此它并不具有自然科学本身拥有的客观性和普世性。毫无疑问，这套丛书是西方社会科学家以西方特有的文化视野和价值取向为基点，看待西方世界和社会的世界观、价值观、人生观的集中反映。对此，我们应该确立批判与扬弃、借鉴与建构并举的思想立场。毋庸置疑，在与西方世界的文化交流与相互学习的过程中，我们不可避免地要接触并吸收西方有益的社会科学文明的普遍性成果，借鉴和利用有益于我国社会主义现代化建设的合理经验以及社会科学研究的分析框架。与此同时，我们也坚决反对食洋不化的崇洋心态和西化倾向，坚持马克思主义的哲学和社会科学观，在坚持学术自主性的“洋为中用”的前提下，实现社会科学的本土化、规范化、科学化。

编者

出版导言

自由是人类普遍的追求，人们往往将之视为不证自明的公理。然而，各门社会科学的研究却向我们展示，个体自由既非普世，也非必然，本书就是对后现代社会中的自由进行反思的一部力作。

正如鲍曼先生本人所言，该书的写作意图就在于化“熟悉”为陌生，也就是要把人们通常视为理所应当的个体自由作为一种不经解释则无以自明的现象。本书以简洁有力的论证揭示：个体自由得以存续要依赖于特定类型的社会条件，而且也可能随着这些条件的消失而消失，所以，我们绝不能够、也不应当将其视作当然之物。

在对自由的重新审视后，鲍曼指出，自由只有作为一种社会关系时方能存在。自由既不是一种所有权，也不是个人对自身某种形式的占有，而是一种与个体

之间的差异性密切相关的属性。自由个体的存在不仅仅是特定社会内部身份地位分化的标志，更是稳定和再生产社会内部这种分化的条件。自由确实是一种社会关系，一种不对称的社会关系，或者说是一种不对称的权力关系。

那么，自由是如何产生的呢？它需要哪些社会条件的支持？本书的分析向我们展示，自由的产生是与现代化及资本主义的出现密切相关的。同时，在现代社会中，自由既是社会整合和社会体系再生产得以完成的条件，又是社会整合方式及体系“运作”方式不断得以再造的条件。个体自由是连接个体生活世界与社会及社会系统之间的中心环节，这种中心性位置的确立原本来自于生产领域和权力领域，并在近来转入了消费领域。所以，现代社会的个体自由首先是一种消费者的自由，它既以高效运作的市场存在为基础，又同时是确保市场存在的条件。

那么，现代社会这种形式的自由对社会现实带来怎样的影响呢？鲍曼着重分析了其对当代政治的特性和国家职能所具有的重要影响，即随着个体自由日益稳固地确立为消费者的自由，国家到底有多大可能性

逐渐疏离其所关注的传统性内容？国家关注的传统性内容一是资本和劳动力的“再商品化”，这二者将日益减少其与体系再生产之间的关联性；二是其统治结构的合法性，将在消费者市场中以非政治形式得以解决。

自由是社会科学中永恒的话题，鲍曼先生独特的视角、敏锐的观察、细致的分析和雄辩的论证，向我们展示了社会维度中的自由，相信读者一定可以从中更好的把握自由的真谛。不过，由于作者的局限性，本书所讨论的自由话题是在资本主义的前题下进行，其不完整性是非常明显，相信读者在阅读过程中充分认识到这一点。

编 者

2005年4月20日

导 言

“每个人都可以畅所欲言，这样的国家才是自由的。”这种说法我们不仅经常使用，而且常常听到别人提及，所以，我们从未静下来思考一下它的含义。就我们的理解力而言，这种说法是显而易见、不证自明的，并不会带来任何问题。在一定意义上，自由就如同我们所呼吸的空气，我们不会探究这种空气到底是什么，也不会花费时间探讨它、争论它或者思考它。换句话说，除非到了我们身处人群拥挤、通风不畅的房间中而感到呼吸困难的时候，我们是不会想到空气的。

这本书将会向我们展示，那些我们自以为清楚明确的自由概念（如果我们的确考虑过自由的话）是远非如此的，而我们所熟知的自由的含义不过是最常运用（而且是滥用，如我们接下来就会发现的）的自由概念的那种含义。自由的发展经历了漫长、曲折而复杂的历史，而人们却很少对之加以回顾。自由仍然是种模糊不清的概念，其模糊性远远超过我们所乐于承认的。简而言之，自由含义的复杂性超过我们的想像。

让我们暂且回到开头时的那种说法上去，仔细看看它到底

自由

能够告诉我们什么？

首先，它告诉我们，在自由的条件下，我们可以做在其他条件下不可能做到或者要承担很大风险才能做到的事情。我们可以随心所欲，而无需担心受惩罚、进监狱、遭折磨或者被迫害。然而，我们要注意，这种说法并未言及我们的行为将带来怎样的结果。“自由国家”（free country）既不确保我们的行为必将达成所愿，也不保证我们的言语一定会广受认可。事实上，这种说法所默认的不过是，我们的言论并不以充满真理和智慧作为得以表达的前提，我们的行为也并不以合情合理、中规中矩作为存在的要件。

这种说法还告诉我们，生活在自由国度中的人要在其职责范围内行事。每个人都可以自由地追求（运气好的话还能实现）自己的目标，但同时也有自由去犯错误。事情的发生总是因果相循的，就如同一揽子的交易。因为自由，你可以确信没有人能够阻止你做自己想做的事情，但是，对于你想做的事情和你所做过的事情，你却不能确定它们必将给你带来预想中裨益，也不能保证自己一定会从中得到什么好处。

开头的那种说法同时暗示，对于自由的达成和保持，惟一重要的因素就是“自由的社会”，即由自由的个体所组成的社会。这样的社会允许你按意愿行事，且不会因此而遭受惩罚。不过，这样的说法会带来误解。虽然不予禁止或不受惩治确实是个人按其意愿行事的必要条件，但并不是充分条件。你有自由随意地离开这个国家，可你却没钱买车票；你有自由学习自己所钟爱领域的相关技能，可你却发现在这个领域中并没有

你的一席之地；你可以希望从事你感兴趣的工作，可你却发现这样的职位并没有空缺；你可以畅所欲言，可你却发现没有办法找到人听你倾诉。所以，自由绝不仅仅是不受限制。一个人要做成事情是需要资源的。开头的说法并没有承诺提供这些资源，而只不过装作——错误地装作——这一点无关紧要。

再用心想一想，你会发现开头的说法所要传达的另一层寓意。对这一层寓意，开头的说法既未予肯定也未予否定、既没有明示也没有暗示，而是简单地把它当作理所当然、无所争议的公设。这一公设就是：一旦有了机会，毫无疑问人们必将“说想说的话”、“做想做的事”。换言之，人类仿佛“生来”（by nature）就是其自身行为和思想的真正源泉与主宰，只要有自由裁决的权利，每个人都将依照自己的主观意图随意塑造和确定自身的思想和行为。

在人们的脑海中有这样一种印象（image），即个体的行动是受其动机引导的，都是有意图或有目的的行动，每个人相应地是其行动的“作者”（an author）。这种印象在人们看来是理所当然的，因为这一点已成为社会中为人们普遍深信不疑的常识。这确实是我们所有人思考他人及其行为时的方式。我们会问自己：“他是什么意思？”“他在追求什么？”“他这么做目的何在？”由此可以看出，我们的假定行动是行动者意图和目的的结果，所以，要理解行为，人们只需要弄清行动者的意图和目的即可。既然我们相信一个人的动机是其行动的动因，我们也就认为该行动的责任应完全由行动者本人单独承担（前提是他或她并非被迫行事，也就是说他们是自由的）。

自 由

在我们看来，由于得到了常识（即其他所有人的观念）的支持，我们的信念好像的确有根有据——甚至是不言而喻——以至于我们从来未曾对其正确性产生过疑问。我们并未探究这些信念最初是怎样产生的，以及经由何种经验证明了这些信念的确实可靠性。所以，我们很有可能忽视了这些信念是与我们社会本身所特有的一些属性之间的关联，我们的社会是西方的、现代的、资本主义的社会。我们可能、而且也确实从未意识到：不断地为我们的信念提供新证据的种种经验，都来自于我们这种特殊的社会为人们生活所设定的法律制度。正是这一特殊的法律制度，把每一个单独的个人都指定为权利、义务和责任的主体，主张个人（而且是单独的个人）对其行为负责，同时将行动界定成以行为者的行为意图作为其终极原因和解释的一种活动。而且，这一特殊的法律制度，恰恰是运用了行动者为其行动设定的目的来解释所发生的一切。能够支持我们信念的那些经验当然并不是来自于法学理论（我们中的大多数人对其中闻所未闻），而是源自我们遵守法律规定所进行的那些实践活动：每个个体均以其自己的名义签订合同、履行自己的义务、为自己的行为承担相应的责任。这些事情无时无刻不在我们的周围发生着、重复着，所以，我们根本没有机会发现其独特之处。我们只是把它看作某种显示了“事物本性”（the nature of things）的、普遍存在、永恒不变的“本质属性”（essence）事物。

社会学在其发展的绝大多数历史时期中，并不比我们上述常识性信念或支撑这些信念的那些人为的社会现实更具有普世

性。社会学最初形成于现代西方资本主义社会的发展历程、以及由于这些发展而提上日程的种种社会问题。这种历程可以说是经过提前包装（pre - packed,）和提前解释的（pre - interpreted）。换句话说，这些历程是和所有常识性信念一体的，正是这些常识性信念用其独特而牢固不变的方式，使得各种历程更容易得到理解和接受。这就不难理解为什么当社会学家试图按照秩序和系统的模式思考社会运作的时候，往往倾向于把社会常识当作公设来遵循。这些社会常识包括：个体“通常”是其行动的源泉，行动是由行动者的目的和意图决定的，行动者的动机是解释其行动的最终原因。每个个体的自由意志以及独一无二的特性都被视为一种“纯粹的事实”（brute facts），一种源于本性的产物，而不是特定社会安排的结果。

社会学家的注意力转向了“不自由”（unfreedom）而非自由，在一定程度上是由上述公设的社会常识造成的。假如自由是源自本性的产物，那么，“不自由”就必然是一种人工的造物，是出于某种社会安排的产物。由此，“不自由”引发了社会学家浓厚的兴趣和关注。所以，在社会学奠基者们留给我们的丰富遗产中，我们发现“自由”这个词是比较少见的。在社会学理论的主体中，有关于自由的“社会调控”（social conditioning）的认真思考是极其有限、微乎其微的。另一方面，社会学家们的大部分兴趣和深刻的思考集中于所有人为因素上，包括“社会约束”（social constraints）、压力、影响力、权力、胁迫等等，这些都对我们证明自由是人人享有的天然的恩赐构成了障碍。

自由

对社会学不关注自由本身、而把注意力转向自由所受到的种种限制这一点，我们并不感到惊讶。有关自由意志的公设造成了社会秩序的混乱。环顾四周，社会学家也和普通人一样，都会不自觉地注意到人们的行为是有规律的、是遵循着一定模式的，是可以对其行为进行大体预测的。而且，社会作为一个整体也有一定的规律性——某些事情发生的概率远比其他事情发生的概率要高。所以，如果社会中每一个个体都是独一无二的，每个人都追求着自己的目标，践行着自己的自由意志，那么，这种社会的规律性由何产生呢？事实上，我们所假定的自发形成的人类行动，显然并不是随机任意产生的，这其中似有玄妙。另外，社会学家们还有一些更为实际的考虑，也为他们着手进行“自由前沿”（frontiers of freedom）的探索增加了干劲。同启蒙时期的其他思想家们一道，社会学家不仅希望探索世界，而且想把她变成更适于人类生活的居所。从这一角度来看，个体的自由意志是一种喜忧参半的恩赐。如果每个人都只追求自己的个人利益，那么，公共利益必将被忽视。如果个人自由是无法回避的，那么，我们就应当特别地关注和认真地研究如何有效地保持社会整体的秩序。而且，我们还要探究各种途径以期缓解、平息进而完全消除某些（具有社会性危害的）个人意图。可见，研究自由种种限制的浓厚兴趣在认知性和规范化两方面都同时具有其理由。

正是出于上述原因，社会学首先是作为一门“不自由的科学”发展起来的。作为一种科学调研的独立项目，几乎每个社会学研究方案的主要关注点都在于：为什么即便在自由的状态

下，人类个体仍然按照一种近乎规律化的、而且或多或少按照一种恒定的方式来行动呢？换种说法，如果从规范化的角度来考虑这个问题，那就是：要促使所有自由的个人的行动趋于同一特定的方向，必须满足哪些条件？

人类世俗社会的图示是由阶级、权力、统治、权威、社会化、意识形态、文化和教育等概念标注绘制而成的。所有上述概念及其相近概念的共同之处在于，它们都含有外部压力的观念，同时这种外部压力会限制个人意志或者影响个人的实际（不同于预期的）行动。上述概念所具有的另一共性就是，它们改变了个体行为的方向，即使个体行为偏离个体在没有受到外部压力影响时所能采取的行为方向。把上述谈及的各种概念综合起来，就能够解释为什么宣称按照自身动机和利益行事的个体的行为会显现出非随机性和规律性。有一点我们应当记住，个体按照自身动机和利益行事的主张并不是社会学研究和解释的对象，而是社会学论述中一种自明的公设。

人们可以把源自外部的个体压力相关的概念分为两大类。第一大类概念解释了一系列的“外部约束”，这种约束就像一块待雕的大理石板对雕刻家的想像力所带来的那种自然而切实的抗拒。外部约束就是一些个体之外的现实因素，它们将个体的意图区分为切实可行的与不切实际的，把个人希望通过其行动而达成的境况区分为很有可能性和不大有可能性的。个人仍然可以自由地选择其目标，然而，他那在诸多良好意图指导下的各种努力，一旦撞上了权力、阶级和暴力机关的铜墙铁壁，就只能归于消弭。第二大类概念是与个体倾向于“内化”的那

自由

些制约力相关。通过各种培训、演练、指导或者周围人们所树立的榜样，个人的动机、期望、意愿和抱负都会按特定的模式形成，所以，他们行动的方向从一开始就不是完全随机的。这种“非随机性”（de-randomization）是由“文化”（culture）、“传统”（tradition）或“意识形态”（ideology）等概念带来的。所有这些概念都包含这样的设想：即种种观念和动机所产生的社会结果是要分为不同等级的。所有人的意志都是自由的，但是某些人的意志比其他人的意志更为自由：有些人自觉不自觉地履行了教育者的职能，他们逐渐地向他人灌输（或者改变）认知倾向、道德价值和审美偏好，同时把一些共享的观念推介给他人，从而影响其行事的意图和实际的行动。

所以，人类的行动是受超个体的力量调节控制的，这种力量或者明确地来自于外部（作为约束），或者在表面上出自于内部（作为人生规划或者良知）。运用这些力量就完全能够解释我们所观察到的人类行为的非随机性。所以我们无需修改我们最初的公设，即把人类视为具有自由意志的个体，这些个体依照自身的动机、目标和兴趣来决定采取何种行动。

让我们再回想一下，社会学最初是作为对某种特殊类型社会的反思而出现的，该种社会直到现代才在西方确立起来，并且与资本主义的发展相伴生。所以，有人提出一种猜想，即人类作为自由个体的联合是与该种社会所独具的特性密切相关的（而不认为人类作为自由个体的联合是人类整体共有的普遍性特征）。我们不能断然否定这一猜想。如果这种猜想属实，那么，自由个体恰恰就像它所归属的社会一样，是一种历史的创

造物。而且，与许多社会学家所设想的情况相比，此种社会与作为其成员的自由个体间的关系将更为牢固，同时，这种关系对二者而言更是必不可少的。社会所具有的这种相关性并不仅仅在于为个人追求设立障碍以及对个人动机实行“文化管制”（cultural regulation）或“意识形态导向”（ideological direction）。社会还要更适合于使人类作为自由的个体而存在。该种社会所要创建的不仅仅是自由个体的活动方式，而且还要确认男性和女性同样具有自由个体的身份。

从局限于特定的历史和空间性经验范围的话语（discourse）出发，我们难以发现和理解同样局限于这一范围内的自由个体属性的影响。到底有多难，你我其实都是最适于做出评判的人选。我们实在无法想像：一个把全部身心用于确立社会对自身的认同、追求自我幸福及满足的人，会是一个以“非个体”形式存在的、无法进行自由选择的人。这种人无法与我们的生活经验产生共鸣。他在我们的眼中就是一个自相矛盾的怪物。

然而，历史学和人类学的研究所不断提供的各种证据表明，我们这种“天生的”（natural）自由个体不仅是相当稀少的物种，而且不过是存在于一定区域内的现象。自由个体的形成，必须要具备一系列特殊的客观要素。而且，只有当这些特殊要素持续不变时，自由个体才能得以存活。自由个体，远远不是一种人类的普遍状态，而是一种历史和社会的造物。

我们可以把上文中的最后一句话看作是本书的中心论题。可以说，本书写作的意图就在于化“熟悉”为陌生，就是要把我们通常视为理所应当的个体自由（而且认为个体自由即便受

自由

到损坏或阻挠也仍会一直存在)看作一个谜,看作一种必须经过说明解释才能够理解的现象。本书的要旨就是要指出:由于个体自由是随特定类型的社会而产生的(而且也可能随之消失),所以,我们绝不能够、也不应当将其视作当然之物。

我们将看到,自由只有作为一种社会关系时方能存在。自由不是一种所有权或个人对自身的占有,而是一种与个体间的某种差异相关的属性。只有把它看作过去或现在某些状态间的对立物,自由才具有意义。我们也将看到,自由个体的存在不仅标志着特定社会内部的一种身份地位的分化,而且对于稳定和再生产这种分化起着至关重要的作用。

我们将看到,自由得以广泛传播以至于成为一种普遍的人类生活状态,在人类的历史中还是一种颇为新鲜的事物,而其产生是与现代化及资本主义的出现密不可分的。我们也将看到,只有当自由已经具有与资本主义社会的生活状况紧密相联、不可分割的特殊寓意时,它才能够声称具有了普遍性。而且,自由所特有的现代涵义——“掌握自己命运的能力”(ability to master one's own fate)——从其诞生之日起,就一直与人们对社会秩序这一人造物的种种成见紧密相关,这些成见实是现今时代最别具一格的特征。

我们将看到,在我们社会中,自由既是进行社会整合和社会体系再生产所不可或缺的条件,又是社会整合方式及体系“运作”方式不断再造出来的条件。个体自由是连接个体生活世界与社会及社会系统之间的中心环节,这种中心性位置的确立原本来自于生产领域和权力领域,近来已经转入了消费领

域。在我们的社会中，个体自由首先是作为消费者的自由，这种消费者自由以高效运作的市场存在为基础，而反过来它又是确保市场存在的条件。

最后，我们将探讨，这一形式的自由对社会现实的其他维度，尤其是对当代政治的特性和国家职能所具有的重要影响。我们将探讨，随着个体自由日益稳固地确立为消费者的自由，国家将逐渐疏离其所关注的传统性内容的可能性。国家所关注的传统性内容一方面在于资本和劳动力的“再商品化”(recommodification)，另一方面在于其统治结构的合法性；前者将日益减少其与体系再生产之间的关联性，后者将在消费者市场中以非政治形式得以解决。我们将探讨的第二种可能性是传统国家职能的不断消退与国家不断摆脱社会与民主的控制而独立这二者之间的因果关系。我们将试图把形成中的社会协调作为一套独立的体系来理解，而非把它看成一种初期的现代资本主义社会的病态解体形式或其他的晚期病症。我们还将简要地考察一下现代社会的共产主义形态的内部逻辑，以及由于消费者自由缺失而给个体所带来的困境。

目 录

导言 1

第一章 圆形监狱：作为社会关系的自由 1

第二章 自由的社会学起源 32

第三章 自由的收益与代价 66

第四章 自由、社会和社会体制 93

第五章 自由的未来：一些结论 114

深入阅读的参考 128

译者后记 132

第一章 圆形监狱： 作为社会关系的自由

从诞生之日起，自由就作为一种特权而存在，直至今日依然如此。自由产生分化，同时也带来分离，从而使最出色的部分从其他部分中脱颖而出。自由的魅力来自于差异：自由的存在与否，往往反映且标志着尊与卑、善与恶、美与丑之间的巨大反差，同时也是对其间的差别进行辨识的基础。

自由自其产生以来，就一直代表了两种截然不同的社会状态的共存：想要获得并享受自由，就意味着从一个相对低等的社会状态升迁至另一个较为优越的状态。这两种社会状态间差异颇多，但是在所有对立的差异中，有一种差异是由自由的特性造成的、并且凌驾于其他所有差异之上，那就是：由他人意志决定其行为与由自身意志决定其行为之间的差异。

要使一个人获得自由，必须要至少存在两个人。自由表示一种社会关系，一种不对称的社会状况。从本质上看，自由隐含着社会差别，并且假定和暗示了社会分化的存在。只有当某种人们渴望逃避的依附关系存在时，才能说有些人是自由的。

自由

如果自由意味着允许人们随意流动〔见《牛津英语辞典》(OED)，这种用法始于 1483 年〕，那么，这也同时意味着某些人只限在所住地活动而没有自由迁徙的权利。如果自由意味着解除人们的约束和义务（《牛津英语辞典》，1596 年）或者使其免于工作和职责，那么，这就必须要求其他一些人接受约束、承担义务、努力工作、履行职责，由此自由才具有意义。如果自由意味着个人的行为不受束缚（《牛津英语辞典》，1578 年），那么，这其实也隐含了其他人的行为要受到限制。在古英语和中世纪英语中，自由往往意味着一种豁免，即免除各种税费、劳役及封建领主对其的管辖。这种豁免反过来又代表一种特权：享有自由意味享有对自治团体、城市和土地的专有权。那些享有豁免和特权的人跻身于高贵显要之列。直到 16 世纪末，“自由”一直都是高贵的出身与教养以及尊贵显赫、慷慨宽宏的同义词，同时也是权贵们所声称特有的品质，是其专属权和优越性的标志与原因所在。后来，自由虽然丧失了与出身高贵之间的联系，但却保留了作为特权的内涵。现在，关于自由的探讨集中在这样的问题上，即在人类本来并不自由的条件下，谁有权利享有自由？

和以往的社会不同，现代社会在对待自身的态度上，与其说像一个猎场的看守人，还不如说像是个园丁。现代社会把维护社会秩序（即将人们的行为控制在一定的限量范围内，并可在此范围内对人们行为进行预测）看作一项“议题”：这是应当排上日程并予以考虑、关注、讨论、处理和解决的事情。对现代社会而言，除非有意识且审慎地采取措施，否则就无法捍

卫社会安全。所有措施中首要的一条就是指导和监控人们的行为，也就意味着社会控制。反过来说，社会控制可以通由两种途径来实现：一是让人们所处的境地能阻止他们去做别人不希望他们做的事情，二是让人们所处的境地能促使他们去做别人希望他们做的事情。人们如果认为某些事情必然有害于社会秩序，则往往希望其不发生；但是，如果人们确信某些事情将有益于社会秩序的延续和稳定，就会愿意促其达成。不论是人们希望避免的不良行为，还是人们意在促成的良好活动，其达成都必然要先完成一项至关紧要的任务，即要有一套恰当的管理体制。这样的管理体制包括两个方面：一是防范，二是激励。如果我们有理由相信，一旦人们有了选择的自由，其行为就会与长治久安的社会秩序背道而驰，那么，防范就应该成为管理体制所要实现的目标。如果我们相信，若是其他一些人有了选择的机会，其行为将会有助于良好社会秩序的强化，那么，激励就应该成为管理体制的目标所在。这就是自治与他治、控制与自我控制、管控与自由之间的对立。

米歇尔·福柯（Michel Foucault）颇具创造性的解释揭示了杰里米·边沁（Jeremy Bentham）《圆形监狱》（该书全名为：《圆形监狱：或称为监控室，它体现全新的建筑原则理念、适用于任何类型机构、能将各色人均置于监察下，尤其适用于收容所、监狱、工厂、车间、贫民院、制造厂、疯人院、传染病

院、医院和学校：这些地方的管理计划中都适于采用这些原则》)^①一书的重要性。该书的重要性在于边沁对现代权力的惩戒本性的洞察，即认为现代权力将对人身的管控作为最高的目标、将监视作为基本方法。尽管如此，福柯的这一解释仍有所忽视，除了他所说到的这些（这理论本身已经取得了不可小觑的成就），《圆形监狱》还洞察了自由与非自由、自我治理行为与群体管制行为之间的对立，同时揭示这些对立并不仅仅是两种理想化类型间的一种逻辑性差异，而是在同一社会结构内部的两种决定性位置间的互动所产生的社会关系。而且，边沁还指出，对立的双方均是各式各样科学管理的产物，即对社会状况所进行的有目的管理的产物，它们之间关系错综复杂、密不可分。所有这一切都由具有专业知识并有权将其付诸实践的专家们进行设计和管理。

对圆形监狱（一种普遍性的“控制机器”）中被监禁者的范围限定主要取决于对其监禁的目的，当然就是把被监禁者送进监狱的监管人的目的。被监禁者是“安全扣押、拘留、隔离、强迫劳动和教化”的对象，之所以这样处置他们，其意图就在于把他们改造成成为一种新人，一种他们无意成为的新人。正是由于缺乏成为这种新人的意愿，他们才变成了被监禁的对象。监管人必须对被监禁者的各个方面情形进行认真的筹划，以便更好地服务于对其监禁的目的，如“惩戒不可救药的人、

^① 《杰里米·边沁文集》，第四卷，1843年版（*The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, William Tait, Edinburgh, 1843）。

第一章 圆形监狱：作为社会关系的自由

监护精神病患者、改造品行不端者、扣押犯罪嫌疑人、迫使游手好闲者工作、供养无依无靠者、医治病患人员、指导各行业中的自愿从业人以及通过教育实现对年轻人的培训”^①。监禁的目的不同，监禁的社会性质也相应地随之变化。这些监禁地也可能变成“死囚的终身监禁室、审前的扣押所、收容所、教养处、工作间、制造厂、疯人院、医院或学校”，但是，被监禁者的生活条件，并不随监禁的社会性质而变化。

由此可以得出这样的结论，要衡量对不同类型的被监禁者所提供的社会条件是否适用，并不能按照被监禁者的内在品质（如无论他们是年老的还是年轻的，健康的还是患病的，获罪的还是清白的，道德败坏的还是品行端正的，不可救药的还是可以感化的，应受惩罚的还是应予关心的）来决定，而是要依据被监禁者按自身想法所可能采取的行动与合乎监禁目的的行动之间和谐一致的程度（或者更确切地说是二者的不和谐一致的程度）。对于这二者之间的不和谐，是应当归咎于被监禁者的病态的意志，还是归咎于其身体或精神上的脆弱，或是归咎于他们尚不成熟或未臻完善的心理，其实都是无关紧要的。惟一要紧的是，能够引导被监禁者做出令人满意行为的意志只存在他人身上——被监禁者本人或是缺乏这样的意志，或是有意识地“无视”（switched off）或压制了这种意志。

将圆形监狱中的被监禁者结合成一体（无论这是偶然发生

^① 《杰里米·边沁文集》，第四卷，1843年版（*The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, William Tait, Edinburgh, 1843），第40页。

自 由

的——功能性的——还是指派分摊的）的因素是监督人的意图，即以监管人员的意志代替被监禁者业已缺失或不可信赖的意志。正是应当用这些监管人员（监狱看守、带头人、医生、老师）的意志，来规定、引导和监控被监禁者的行为举止。我们要注意的是这样一点：被监禁者对监管人勒令他们做事的感受如何是无关紧要的；而且，他们是否承认监管人命令的合法性，以及他们是否将监管人的意图“内化”为自己的意图，都是一样的无关紧要。圆形监狱仅仅关心被监禁者做些什么，而并不介意他们在想些什么。在圆形监狱的环境氛围里，意识形态的统治、文化的霸权、思想的灌输或者为获取精神上的屈从所进行的任何一种努力，看来似乎都是毫无瓜葛、不合情理的怪事。没有人会问被监禁者最后是否心甘情愿去做他们将要做的事情——前提是他们的确去做了。

一层层剥去道德改造的外衣，这种无自主性的强制改造的本质就会显露出来，并极有可能被指责为犬儒主义式的玩世不恭。边沁的观点公然反对自由主义者的主张，并指责其关于道德上自治个体的种种论述过于浮夸。边沁早已预料到可能招致的指责，并以直面指责作为答复。为了先发制人地遏制自由派批评者的盛怒，边沁代替他们清晰地表述了怀疑：“难道一个自由公民所具有的自由精神和力量不能等同于一个士兵铁一般的纪律或是一个僧侣的苦行吗？”然后，边沁继续提出了在他看来确凿的证据，用以证明批评者的怀疑是没有根据的、其担忧是没有必要的：

要对这些疑问——它们可能是很巧妙的，但都没有真正击中要害——予以令人满意的答复，我们势必要立即重提教育训练的目的。借助于这种纪律，是更有可能增益还是减损幸福呢？——称他们为战士也好，称他们为僧侣也好，或者称他们为机器也行，唯独不能说他们是幸福的人。而这些，绝不是我所愿看到的。战争和暴风雨最能给我们的阅读带来乐趣，而平静与安宁最能给我们的生活带来享受。^①

我们要想在圆形监狱中培育出“独立公民的自由精神”，是绝对没有任何可能性的。但是，这种圆形监狱的确能够保证平静与安宁，并由此给被监禁者带来幸福。人们可以十分轻易地从边沁全部论辩（其论证在统一性和连贯性方面表现卓而不凡）中总结出这种圆形监狱式平静与安宁的所包含的言外之意。“平静与安宁”的状态包括两个方面。从客观上看，这种“平静与安宁”的特性体现在被监禁者进行活动的外部环境所具有的规律性、稳定性和可预测性上。任何事情的发生都不会是偶然的，而且，并无现实性的选择压在被监禁者身上，要求他们必须做出取舍。既没有什么事情去值得期待，但也没有什么需要去畏惧。从主观上看，“平静与安宁”的状态意味着再次保证了被监禁者的行为不会违逆监管人的命令，所以，这就

^① 《杰里米·边沁文集》，第四卷，1843年版（*The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, William Tait, Edinburgh, 1843），第64页。

自由

与被监禁者违逆监管人命令、惹其愤怒，致使监管人对违逆者大行惩戒不同。因为，监管人所要求的不过就仅是被监禁者行为上的服从，而且这并不会带来任何矛盾或者道德模糊性问题，所以，被监禁者很容易就能学会不断得到奖励而免于各种冲突的技巧。“平静与安宁”的主客观两方面共同提供了被监禁者获得幸福的必要条件和充分条件。“个人的完全自治权”（Sovereignty of the individual）中并不包括选择的自由。

然而，边沁笔下的被监禁者，并不仅仅是任凭外在的拉线牵动肢体的木偶。边沁设想的被监禁者是会思考、会筹划的生命，他们时时做出选择，而且，他们的行为往往是其所做选择的产物。和我们中的其他人一样，他们也争取幸福。而且，我们相信他们会同样践行这条原则：即概括而言，他们在做决定时往往倾向于给他们带来更多而不是更少幸福的决定。尽管如此，做出选择不过是追求幸福的工具，并不是幸福本身。基于这一原因，被监禁者宁愿选择“平静与安宁”。同时，他们一旦获得这种“平静与安宁”，也就同时丧失了选择的空间和需要。

圆形监狱的设计者通过仅仅允许最不吸引人的选项存在，以渲染并突出“平静与安宁”状态的种种好处，这样便可以毫不费力地保证被监禁者选择偏好的一致性。边沁向圆形监狱的未来监管人（尽管监管人可能担心在其监管下榨取被监禁者有效且有利的劳动是否切实可行）保证，他们无需投入额外的力量对被监禁者施压，高度结构化的生活处境已经带给被监禁者相当的压力。用边沁的话来说，圆形监狱的未来监管人：

几乎不会认为有必要问我，他如何设法说服他身边的那些人开始认真地工作。——那些被监禁者处在他的统管之下，除此之外，他还能希望再有什么更有效的措施保证这些被监禁者尽其所能地认真工作呢？我实在是想像不出来了。无论如何，他可以采取远为有效的措施保证一般的短期工勤勤勉勉地工作。对这些短期工实行的不是按件计酬，而是按日计酬。如果一个人不愿意做他该做的工作，从早到晚都无所事事，不过就是吃点坏面包、喝喝凉水，要想聊天就连鬼也找不到一个……若要他尽其所能，这种激励措施是必不可少的，但是除此以外的措施就没有必要了。^①

和坏面包、凉水及一个人的孤零零相比，任何的变化——包括繁重的劳动和达到极限的体力支出——都会让人觉得是一种奖赏。要做出选择的确非常简单，即使人们缺乏行为得当、举止适度的能力，我们也相信他们能做出正确的选择。之所以相信是因为选择本身所具有的简易性，而不是因为我们假定选择者具有某种美德。以圆形监狱名义所提出的“管控”（regimen），其任务就是要保证这种选择的简易性。当且仅当所有规

^① 《杰里米·边沁文集》，第四卷，1843年版（*The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, William Tait, Edinburgh, 1843），第54页。

自 由

则的目的都在于禁止并消除任何未经监管人宣称为必须完成的行为，而且他们又有足够的资源保证这一意图的实现时，上述的任务才能得以完成。

圆形监狱的要旨就在于，它提供这样安全便易、价格低廉的资源，并将完成这一任务的程序简化到只需常规性运作即可。边沁提出，这些资源能够产生于一定空间性的组织（其中既包括被监禁者，也包括监管人）中，尤其是为实现多重目的而特别设计的建筑物中。但是，在这一建筑性设计背后隐含着一种原则，而且，这一原则比起其本身局限于所处时代的技术水平的实际应用则要更加宽广得多。

用边沁自己的话说，圆形监狱最重要的一点在于“监管人位置的中心性（centrality），以及众所周知的最有效的巧妙设计，即能够看到他人又使他人看不到自己（seen without being seen）的设计”。这就是说，要点的所在是认知的不对称性：监管人知道被监禁者的一切，而被监禁者对监管人却一无所知。监管人所处的位置及其行为笼罩在一片神秘之中，被监禁者既看不见也无法对其行为进行预测。但是，被监禁者的所作所为却处于监管人连续的监督之下，并时刻准备着接受监管人的评价和纠正。不管事实如何，至少在被监禁人看来应该如此。现实中连续的监督是件好事情，但是，即便确实可予推行，这也是一项耗资巨大的项目。因此，边沁提出，“第二等值得希冀的情形”是被监禁人“应当设想他自己‘正处于监视之下’，他应当每时每刻都有理由完全相信这一点，而且无法

说服自己相信相反的见解”^①。在这种情况下，被监禁者的隐私易于遭到外在注视的侵犯，这一推测在任何时候看来都颇有道理的。此处真正重要的是监管人的“貌似显然的无所不在”（apparent omnipresence）。一旦确信监管人的目光总是追随者他们，被监禁人绝对不会按照自己的意愿去行事。由此，被监管人就没有机会将其意志付诸实践，久而久之，他们的意志也将因长期不用而削弱衰退。

假如这种监控持续且普遍的存在，它不仅将剥夺被监禁人的自由，而且，如果行之有效的話，它还将致使被监禁人丧失成为自由者的能力、丧失进行选择并在其选择的指导下进行行动的能力，甚至丧失建构和管理自身生活的能力。他们将需要由监管人为他们组织自己的生活；他们那种特殊的幸福、他们的“平静与安宁”也必须借助于不自由和他治的不自主方能达成并得以维系。而且，要实现这种种不可思议的改造，并不需要辅以道德说教、理想化的布道或任何其他占用被监管人灵魂和精神的方式。所有改造所需要的仅仅是来自外部的行为控制，该控制主要取决于各种外在决定要素间网络化的组织，并以获取信息的权限不对称作为其最高原则。

“能够看见他人又使他人看不到自己”使监管人在与其监视的被监管人之间的关系中保持自由。在这种情况下，监管人的自由不仅包括他们的行动独立于被监禁人的行为和意志之

^① 《杰里米·边沁文集》，第四卷，1843年版（*The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, William Tait, Edinburgh, 1843），第44、40页。

自 由

外，还包括他们具有把被监管人视为自身意志的客体来对待的资格——他们有资格影响和改变被监禁人的行为，并用自身的意志取代被监禁人的意志而成为引发后者行为的动因和决定要素。这种独立于被监禁人之外和凌驾于之上的关系一起构成了监管人的自由。自由只存在于监管人与被监禁者之间关系中的一方，同时要求关系中另一方交出自决权、放弃自身的意愿。只要被监禁人仍然处于没有行动自由的境地，监管人就能在二者的关系中享有自由。

监管人的自由作为一种关系性的自由，它的指向必然是单一性的。从很多角度看来，全能且无所不在的监管人是不自由的。这一点与被监禁者在同监管人的关系中的情形十分相似。不管怎样，这些监管人被安置在圆形监狱中，他们也是在无法自由选择的环境下执行特殊的工作任务——监视与命令。这种工作本身并不一定是令人愉悦的，它充其量只能是一种维持得体生活的差强人意的方​​式——因而我们不能相信这些监管人能够真正履行其工作职责——只要一发现机会，他们就会离职。因此，我们必然要向圆形监狱的工作人员提出一个最令人迷惑的政治问题：“谁来监督监管人呢？”（*Quis custodiet ipsos custodes?*）这其实也是要向任何控制他人行为的人提出的问题。然而，圆形监狱的设计者考虑到了这个问题——而且，边沁向我们保证，要用最为有效的方式解决这个问题。在圆形监狱中，“助理管理员或监管人、形形色色的服务人员和下级职员都处于同样总负责人（headkeeper）或总监管人的不可抗拒的

管控之下，正如犯人和其他被监禁者受监管人管控一样”^①。为确保对所有工作人员进行不可抗拒的管控，总监管人也同样运用了监管人管控被监禁者的原理，即借助于认知（knowledge）的不对称性。

对被监禁者而言，监管人占据了圆形监狱内的中心位置，他们是难以理解、无从察觉的，但是，监管人的行为是完全暴露在总负责人的视线内。监管人不知道他们的监督者什么时候在监视其工作，总负责人有自由随时进行监视，而无需让对方知道。对监管人而言，总负责人就是“貌似显然的无所不在”的，正如监管人对被监管人而言的一样。总负责人在与监管人关系中的这种自由，为监管人在与被监禁者关系中的自由划定了界限：在监管人自由选择的范围内有一件事是被禁止了的：即监管人不能不对其监管范围实行管控，而且他们也不能随意准许被监禁人获得自由。所以，监管人的自由至少是不完整的。之所以不能赋予这些监管人以完整的自由，原因在于他们所扮演的是雇员的角色，他们按照自身的工作时间领取固定的报酬，他们完成分派的工作任务是为了换取报酬而非满足内在的需要。按照他们该种处境所决定的推理方式推演开来，我们无法保证他们的行为经常能够与其管理机构的宗旨相吻合。我们不能排除其做出不良甚至有害行为的可能性。所以，此类的行为必须通过刻意设计的防范措施人为地加以预防。因此，我

^① 《杰里米·边沁文集》，第四卷，1843年版（*The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, William Tait, Edinburgh, 1843），第45页。

自 由

们必须设立一套机制，用以确保监管人在其行为的某一关键方面是不由自主的。

一旦我们向前再迈进一步，“监管”那个“监管人”的问题就涉及了总负责人本身，那么，以上所描述的景象就会完全改观。圆形监狱的设计者通过订立契约把它转交给自由企业家，即能够把握最佳机会并促使被监禁者生产适销产品的投标人，从而使圆形监狱本身也成为一种有利可图的企业。由此，总负责—签约人（headkeeper - contractor）就有了自身的利益作为行事的依据。他自身的利益告诉他，要注意使被监禁者保持健康和强壮，使他们不逃避日常劳动，使他们养成良好的工作习惯，由此他们可以逐步得到改造（如果改造是其被监禁的原因）。这些利益原则一旦运作起来，就几乎不需要任何控制。人们可以相信，签约人会利用圆形监狱以实现设计者的设计目的。人们还可以相信，签约人对利润的渴望和对损失的畏惧将驱使他采取正确的行动——这种行动要求使圆形监狱保持运行状态，而且是向着正确的方向运行。这种高层的监管人运用其本人的深思熟虑确保自身得到有效的监管。理性将指引他：他的个人利益要求他不断地对圆形监狱的设计目的予以充分的满足。

人们还可以同样放心地让签约人的利益来决定，应该如何利用圆形监狱来保证其目的得以最充分、最可靠的实现。对签约人而言，问题就是“一旦我有了人手，我应该让他们从事什么行业呢”？边沁对此问题做出了简洁明确的答复：“只要你能

说服他们做，任何什么事都行。”^①而且，对于签约人认为必须问及的其他问题，答案也是一样。圆形监狱的设计者在完成设计、同时确保其在一般条件下能够既有效率又有成效地完成工作时，就已经把责任转交给签约人了。设计者本身也急切要求从中完全抽身，从而避免对自身创造物的日常工作做进一步干涉的一切诱惑。如果设计者对签约人的行为指手画脚，那么，这无益于赢得圆形监狱在建筑意义上已经确定的逻辑与签约人以利润为导向的筹划之间的结合，反而可能会导致二者的分裂，进而抵损二者结合的内在潜力。任何旨在“阻止人们从事能够获得最大利润的行业”的法律都是有害的，因而在任何情形下都应予以废除。边沁以未来签约人的名义说道：“我请求废除我围墙之内所有的法律。”他同时还指出，这种做法并不仅仅是为了保证签约人个人的利润，而且也是为了使作为社会秩序制造工厂的圆形监狱取得成功（这二者其实是密不可分的）。正是这一原因，使得签约人的自由变得极其珍贵、令人渴求。而且，比起受法律束缚的、处于从属地位的工作人员，签约人具有更大社会意义上的效用：

采用契约规划——从这种观点来看，规定都是惹人讨厌的：无论规定怎么少，总嫌太多。拒绝契约规

^① 《杰里米·边沁文集》，第四卷，1843年版（*The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, William Tait, Edinburgh, 1843），第49页。

自由

划——无论规定怎么多，总嫌太少。^①

权力和偏好引发行动：把二者统一起来——目标方能得以实现，交易方能得以达成。^②

迈克尔·英格纳蒂夫（Michael Ignatieff）在对工业革命初期英格兰的刑事法律及其实践所进行的观察入微、理解深刻的出色研究中，谈到了边沁所具有的“双重角色”（two person-ae）——既是议会改革的倡导者又是圆形监狱的公开宣传人——二者的关系“并不冲突，而是互为补充的”。

在市民社会中，种种权利的扩展不得不通过废除囚犯和犯罪者在旧制度（ancien régime）下被默许享有的那种自由来予以补偿。在一个不平等且不断分化的社会中，这是在不危及安全的情况下扩展自由和增强共识的惟一途径。^③

在矛盾的一端，是被监禁者完全没有自主性的机器般的存在状态，而另一端是总负责——签约人完全自由、不受干涉、无拘无束的状态，处于这两端间的是各种监管人，他们同时兼有总负责人的随从和被监禁者的主人的双重身份。这两端之间的矛盾对立是再深不过了。然而，这种矛盾决不是由内在原则的

① 《杰里米·边沁文集》，第四卷，1843年版（*The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, William Tait, Edinburgh, 1843），第125页。

② 同上，第126页。

③ 迈克尔·英格纳蒂夫，《公正的惩罚手段：工业革命时期的收容所（1750—1850）》麦克梅兰，伦敦，1978年，第212页。（Michael Ignatieff, *A just Measure of Pain. The Penitentiary in the Industrial Revolution 1750—1850*, Macmillan, London, 1978, p. 212.）

第一章 圆形监狱：作为社会关系的自由

无法调和所带来的棘手后果，也不是一种逻辑上的谬误。许多探讨自由、人权和人类普遍状况的哲学家，努力尝试按照人类整体和每个特殊个体的普遍“本质”（essence）来解释社会（或依此为社会立法），但是，边沁与他们不同。他充分地意识到，要实现确保安全、使社会秩序顺利再生产的目的，人类社会只能通过使矛盾双方的对立不断沉淀，从而形成互相调节、互相确认的社会模式：即一方以获取完全的自由为理想境界，而另一方努力追求的则是完全的服从。圆形监狱并不是用来限制矛盾中的第二端（被监禁者一端——译者注）的一种设计，而且，正如边沁在他的双重角色中的第二种角色（圆形监狱的公开宣传人——译者注）中所倡导的，它也不是为安置市民权利和政治权利扩展过程所带来废物而设计出来的精巧装置。再多点思考，我们就能把圆形监狱理解成边沁对整个社会的一种譬喻——一个充满生气的社会、一个富有秩序的社会，一个没有罪恶的社会，一个不合作行为极易显现并迅速得以处理的社会，一个积极为其成员们寻求最高收益和最大幸福的社会，一个功能齐全、为自身生存和成功创造了条件的社会。圆形监狱表明，在这样的社会中，一部分人的自由所带来其他一些人的服从不仅是必要的，而且是有利可图的；正是一部分人的不自由使其他人的自由成为可能。圆形监狱不是议会改革的补充物，它包含后者，并将其作为自身存在的条件和合法化依据。

独立自主的总负责一签约人远非是圆形监狱这一与世隔绝的彼岸世界中的无赖，而是边沁引以为豪地从日常生活中公开借用来的角色。“我的签约人应该是这样的人物：他所从事的

自由

是某种容易掌握的行业，而且能够在普通的条件雇得尽可能多的人手、做出不错的成绩。而且，他可能希望还雇到更多的人手、创造更好的条件以取得更出色的成绩。”^① 自由地追求自身的利润、并由此获得指挥和管控他人劳动能力的人，可以说是数目众多、随处可见的。圆形监狱并不是一个专门了的、同犯罪行为做斗争的机构，并且要求其负责人不断获取新的技能或者改进旧的技能。恰恰相反，圆形监狱为促进“精于某种行业的人们做得更加出色”提供了一个机会。只有在为实现此种目的而自觉设计的状态下，人们才能做得更出色，才能期待在投入相同努力的情况下得到更多的回报。

圆形监狱中的被监禁者既不是来自外层空间的生物，而且也不是受特定的规则约制的一类特殊刑事犯罪人。按照边沁所描述的，他们的形象是十分常见的。人们会非常轻易就辨认出“工厂工人”的样子。正是这种工厂工人的形象，和驱使他们伸展身体或其他空闲散漫行为的一般动因，以及假定他们所具有的对组织的合理环境（这种环境为工厂工人所选择的行为类型，显然是他们所无力选择的）的需求为边沁的描述带来了灵感。被监禁者同样具有工厂工人形象中所包含的所有特性，而且圆形监狱的目的也同样是提供各种完美的状况，从而发挥出人类业已具有的种种优缺点的最大效用。“假设任何机构都制定不出明智的规定，把被监禁者固定在这种或那种工作上，那

^① 《杰里米·边沁文集》，第四卷，1843年版（*The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, William Tait, Edinburgh, 1843），第50页。

么，他们在签约人安排下，将自然而然地从事赚钱最多的那种工作，而无论这种工作是什么。因为囚犯—工人越多，他的主人从他身上榨取的利润也就越高。”

因此，圆形监狱可以理解为对社会整体进行描述的一种模型，是一个仅限于一幢环形建筑物中的微缩模型。但是，最重要的是，它对于一个“完美”社会而言，是一个修正了的模型、改良的模型和理想化的模型。这个社会，与其最初起源时的不完美不同，它的管制是适度的，既不会过度也不会不足，因为它只把管制的热情投入到有需要的地方，而绝不会出现于其他的场合；这个社会，必然要遏制社会有害行为、消除罪恶、杜绝工业浪费；这个社会，谨慎地将其成员划分成不同类别以确认他们之间的差异，由此为其提供不同程度的自由和不自由的，这种做法最适于保证整个社会的平稳运行和每个成员的幸福。基于以上提到的各点，这个社会为每一个成员提供了一个最适合他们活动的环境，提供了一个安全稳定、运行有序的环境。

就圆形监狱设计所显露或者暗含的雄心抱负而言，也许可以将之比喻成帕森斯（Parsons）所努力创建的社会系统模型，尽管这一点已经超出圆形监狱最初设定的范畴以及其越来越为谦虚的态度。这两种设计所寻求的都不过是一种均衡的、对称的、内聚的人类共同生活的模式。这些模式适应不断变化的任务，能够再生产出自身存在的条件，并在带来最大产量（不管如何衡量）的同时使浪费最小化。这两种理想化的典型包含了惟一的目的。然而，他们所提出的实现该目的应遵循的途径

自 由

是完全不同的。

一旦参照帕森斯的模式来解读圆形监狱，那么，在许多无可否认的差异中，占据首要地位的是边沁的控制机器所具有的一种特性带来的差异。或者更准确地说，这一差异的形成，是由于圆形监狱模型中缺乏帕森斯模式中最显著的特征。圆形监狱所缺乏的特性所指的是不同情况下被称为道德教育（moral education）、文化整合（cultural integration）、共识（consensus）、价值群（value cluster）、“负责人协调”（principal coordination）、合法化（legitimation）或其他所有帕森斯及其追随者用来表示社会整合本质上所具有的“精神的”、规范的、理性—情绪化的特性。在圆形监狱这一微型社会中，不同等级之间用无声的注视代替了彼此的交流，对环境的控制和对奖赏的操纵使得任何文化讨伐和意识形态压制都成为多余。所以，这一微型社会的稳定并不是由合法性或普遍共识造就的。不管其合法性和普遍共识怎样，微型社会都会得以存续。

事实上，除了人类普遍的趋乐避苦（或者更确切地说，不要痛苦）的偏好之外，在边沁的社会中几乎没有什么文化因素将各个社会阶层联结起来。这一偏好并不是一种训练或说服的结果，也不能将其视为一种文化的特征。在圆形监狱的描述中，这一偏好看起来与其说是一种结果，倒不如说是一种条件：它并不产生于圆形监狱体系的运作，而是使这一运作成为可能的根本性要素。这种人类普遍的特性并不是人类的创造物，而不过是人之为人的方式。尽管帕森斯试图使人们相信一套共同的文化规范是任何整合良好的系统所必不可少的要素，

但是除了人类普遍的趋乐避苦的特性，人们要在边沁的系统探求任何文化规范的努力都只能徒然的，即便是这一特性本身的文化起源也仍然是不确定的。

处于“中心”位置的一方既不试图说服处于“边缘”位置的人接受他们的价值观，也没有通过宣讲和教育以使其改宗易教。他们试图反复灌输给这些从属者的一个观念，是管理者们所具有的优势是恒久不变的，从属者要想维护自身利益就意味要无条件的服从。但是，不同类型的行为人在系统中所占据的位置不同，则各自的行为类型也相应地有所不同。与其说各种行为者的行为是他们所接受的道德性规则或禁忌、文化性规范或信仰及其价值评估和选择的标准来决定，还不如说是由他们各自在系统中的位置所对应的那种控制来决定的。其间的差别不过在于某些人是完全由其位置对应的控制决定的，而某些人只是部分地由此决定。事实上，由于我们对这些行为人头脑中所思所想知之甚少，所以，就我们的理解力而言，也很难对系统运作的要求有较多的了解。

正是差异（difference）、而非相似性（similarity），把边沁的系统整合起来了。要组织起这种完美协调的微型社会，就必须严格遵循权力的划分。反过来，进行权力划分所依据的，不过是在不受约束下进行选择与迫于最低生存需要所进行选择之间的区别，是自由与不自由之间的区别。所以，进行统治的人是自由的；那些自由的人进行统治。被人统治的人是不自由的；那些不自由的人被人统治。

塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）在开始对社会终极理

论所进行的毕生探索的初期，就表达了他对现存的种种关于人类行动的概念的不满，认为这些概念都对社会之中行动（acting-in-society）的内在模糊性视而不见。帕森斯公开表明了自己的目标：他想要建立一种行动理论，借此弥补其前辈们的传统研究中的缺陷，同时将说明行动所具有的自发性和非随机性。对于这两种显然无法调和的特性组合，帕森斯将其假定为所有行动都具有的不可更改的特性，是行动者的状况在现象学上的“本质”（essence）。如果每一个具体行动都具有这种逻辑上不可调和的特性，那么，这种二重性就是每一行动超验的、先验的真理。帕森斯由是相信每一个以泛化形式出现的具体行动（“即这种行动本身”）是对社会进行理论概括的恰当的出发点。而且，这也正是他所做的。帕森斯逐步地建立了他的社会系统模型，在这一模型中每一个行为人都具有相同的普遍本质：他可以自由地进行选择，同时，社会中共享的文化体系和社会分配（和分化）的角色使个体行动不至于造成混乱、破坏秩序。正如所有的行为人都体现了行动所共有的超验二重性一样，行为人的先验性偏好、文化体系和社会结构三者发生作用（从经验上产生既定的行为结果）的方式，对所有行为人而言也是相同的。帕森斯的一般社会理论是关于基本相同的单元所构成的整体的理论。

帕森斯选择行为人及其行动作为建立社会学理论的出发点，并同时假设行为人在本质上具有同质性，这二者是互为条件、互相确认的；双方同时证明了另一方是合理、可靠且不可或缺的。这种情形不仅可以通过逻辑分析进行说明，而且也可

第一章 圆形监狱：作为社会关系的自由

以用大多数社会学理论的考察加以证实。假定所有行为人具有同质性（即用“行为人本身”的方法所进行的研究）、同时选取社会行为作为建立社会（有时包括了其所有领域）理论的出发点，并将二者结合为一体的决不仅仅限于帕森斯一人，与他同时共享的还有他最直言不讳的批评者们，如民族方法学家们（ethnomethodologist）、后舒茨主义（post-Schutzian）的理论家，还包括由解释学（hermeneutically）或维根斯坦（Wittgenstein）所激发的现代理论的各种分支的专家学者。这些形形色色的社会学理论，都离不开作为社会基本构成单位的自由选择行为人的概念。这种行为作为社会的一员，他们都有机会使用现有的各种知识储备，都可以在各种有限的价值领域间转换，都可以按照各自不同的情况做出决定，都可以运用语言传情达意，也可以察言观色、洞悉人情，如此等等。所以说，所有行为人共同分享着日常生活中各种最基本的行为。无论彼此之间如何互动，它们在本质上都是由相似的、素质相同的社会成员共同作用产生的行为结果。

与此相反，边沁模型的初始预设并不是差异性，而是相似性。一部分行为人比另一部分要更加自由，而且不同类型的行为人享有不同程度的自由，这种差异正是构成边沁社会系统的真正要素。差异先于行动而存在。行动的内容和潜力都取决于行为人在社会系统的互动网络中所处的位置，同时，网络中的自由选择者往往限定了处于被动接受地位的行为人的选择范围。社会秩序是一些人为另一些人设定了的事物，而不是在“现象学意义上平等”的、相似的自由者之间互相作用而产生

自由

的不可预知的结果。所以，在这种社会秩序中，不同的位置所赋予行为人的自由度是不同的，而且，要求行为人承担的责任也是不同的。如果“人类创造社会”是正确的，那么，一部分人创设了其他人必须在其间生活和活动的社会也是正确的。一些人制定规范，而另一些人则遵守规范。

米歇尔·克罗热（Michel Crozier）从控制论的系统分析中获取灵感，将源自组织化社会网络内部的权力与控制不确定性的各种根源联系起来。他提出，那些最接近不确定性位置的人统治着他人，其行为是造成其他位置的人行为不确定的根源。^①人们的行动一旦摆脱了规范化的（法律的或习俗的）约制，就会产生不确定性；因为规范的缺失或松弛会导致难以对个体行为进行预测，所以，那些受不可预测行为之害的人就只能听任随性而为者变化莫测的意愿了。另一方面，人们可能会忽视互动活动中另一部分参与者的行为，他们受到规范的束缚，因而只按一种极易预测、例行公事般的方式行事。在他们所处情况的方程式中，他们重复而单调的行为根本不能构成未知量，只能算作那种万无一失的既定值。

按照这一分析，自由看来是统治支配的能力，权力的一种

^① 对此可参照米歇尔·克罗热（Michel Crozier）所著的《官僚政治现象》（*The Bureaucratic Phenomenon*, University of Chicago Press, Chicago, 1964）。也可以参见罗斯·艾什比（Ross Ashby）所著的《关于在精神病治疗中运用控制论》（*The Application of Cybernetics as to Psychiatry*），该文收录在阿尔弗雷德·G. 史密斯（Alfred G. Smith）编辑的《交流与文化》（*Communication and Culture*, Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, 1966）。

兑付。自由就是权力——前提是其他人处于这种权力的约制中。

边沁好像预见了控制论的这种洞见，从而以自由的差异为主要建筑的原料，构建了一种具有平稳机制且富有实效、切实可行的系统模型。边沁的系统是由各种相互作用的关系网络构成的，而不同于帕森斯及其相近的系统模型中通过赋予每一个行为人以单一角色来构成。在边沁的系统中，建筑师的全部注意力都集中于如何使一部分人能够完全看清另一部分人的行为，确切地说就是如何使后者处于在前者的持续监督之下，并间接使后者处于几乎没有自由选择的地境；同时，建筑师借助于“能够看见他人又使他人看不到自己”的装置，通过根本消除对前者选择自由的所有限制，尽可能地使后者无法清楚地确认前者的行为。这种清楚与模糊的对立——或者用更笼统的说法，就是可预见性（确定性）与不可预见性（不确定性）之间的对立——保证了权力与服从间关系的稳定不变。由此，彼此偏好和利益都激烈冲突的各个群体得以整合为一个和谐的体系，但是，群体之间冲突的范围和强度并没有得到任何缓解。

针对位于对立的矛盾两极之间暧昧不明的中间区域，边沁提出了那个颇为严肃的问题——“谁来监督监管人呢？”（*Quis custodiet ipsos custodies?*）。他不停地问这个问题，直到谈到监督监管人的人、即总负责—签约者—企业家（*headkeeper - contractor - entrepreneur*）本人时为止。事实上，边沁承认，未来那些具有法律意识的圆形监狱的反对者们，将会针对圆形监狱结构中上下左右各个相关的部分均提出这一问题。所以，他预料

自由

到反对者也将向总负责人提出这个问题，但是边沁同时认为这一问题的提法不够妥当而未予回答。边沁在思考为被监禁者设计的最佳环境时所刻意追求的，正是要说明总负责人在与被监禁人的关系中，并没有必要进行事无巨细的管理或者制定无穷无尽的防范措施，同时也无需小心翼翼地应对环境的压力。在边沁系统的这一层面上，总负责人过问这些只能是有害而无益。因为这将必然减损总负责人在其管辖范围内的管理效率，而且也会削弱总负责人的奉献精神、独创能力和工作活力，进而影响系统整体的适应性和成功运转。

总负责人并不需要任何法律规范和法律管制，因为他不仅具有正确的行为动机，而且具有将动机付诸实践的充分资源。当动机和资源同时具备时，由此产生的行为是能够自我控制的。所以，通过行为人的控制及其根据行为结果不断进行的监察和适时的调整，行为人的行为将向理想模式不断迈进。对总负责人这个行为人而言，获取利润将成为动机，按此进行行动意味着制造适销的产品并将其投入市场出售。赢利就标志着行为人的行为处于正确的轨道上，而亏损则是提醒行为人改变其行为的警告信号。获利需要资源，而总负责人就拥有这样的资源，所以，他能够成为自由的行动人，而且，凭借着自身的主动性和责任感，他还可以同其他自由行动人建立联系。至此，立法者们可以休息了。从现在开始，没有人需要他们了。

从现在开始。一旦这种设计得当的社会系统开始运作了，这个“现在”就开始了。然而，立法者们可以休息了，因为设计工作已经胜利完工了。这一系统能够赋予部分社会成员以自

第一章 圆形监狱：作为社会关系的自由

由，而且，为了其自身的成功，也需要使其部分成员享有自由。

为社会模型进行理论创建的人是知识分子——从整体上看都是些卓尔不群的社会成员。尽管如此，知识分子不过就是知识阶层（这一阶层是由“从事符号化知识的生产与分配”的人构成的^①）的成员。作为知识分子，他们从事一种特殊的生产实践。这种特殊的生产实践限定了他们的生存方式、构成了他们据以与社会中其余成员相关的身份、他们对自身角色的理解以及一系列他们自我设定的抱负（对其角色的一种理想化形象）。

知识分子正是在对这些实践、观点和抱负进行加工处理后，将其抽象概括为社会的典型形象。^②相反，这些实践、观点和抱负未经装饰包装就出现在社会理论中的情形是十分少见的。一般而言，它们“深埋在”（ploughed into）表面上客观的形象之中，同时，这种形象所采用的描述方式往往给人们确定最佳观察视角带来了困难。于是，人们只有借助“社会学上的解释学”来再现这些形象，即通过系统化的努力，把这些形象同产生该形象的某些已知的社会情形和社会行为联系起来，从而发掘深埋其中的那些内容。这种努力如果成功的话，我们就

① 彼得·L. 伯格（Peter L. Berger），《资本主义革命：有关繁荣、平等和自由的五十个命题》，（*The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty*, Gower, Aldershot 1987）。

② 对于这一过程，我已经在《立法者与解释者》（*Legislators and Interpreters*, Polity Press, London, 1987.）中进行了详细探讨。

自由

能由此把这些形象理解成特定集体经验的一种投影 (projection)。

作为知识阶层的代言人，知识分子——如果不是通过审慎的选择，就是遵循他们所处社会地位的逻辑——将倾向于用这样一种方式来看待社会整体，即将他们自身的工作和生活模式置于社会机制运行的中心位置。事实上，知识分子的理论模型往往以知识阶层所主持和承担的工作任务作为最佳的构建出发点，进而把社会描述成为一种社会整体这类工作任务的性质、最佳的观察视角以及随之产生的形象，将随着那些从事智力活动行为人的社会地位和社会功能的历史变迁而发生变化。同时，这些内容也将随着知识分子所处的、并在其中发生作用的社会环境的变化而变化。

根据这一规律，身处学院环境中的知识分子们所创建的模型基本上体现了一种偏爱象征性符号活动的倾向。在绝大多数情况下，他们把社会描述成一系列符号控制的任务活动 (symbolic activities)，并且构想了一个充分均衡的社会。在这个社会中，借助于一定象征性符号表达出来的价值观念和规范的主导性地位得到了保证，同时这些价值观念和规范的进一步发展和改进也要与社会的进一步分工和功能分化相协调。帕森斯的理论模型之所以赢得异乎寻常的声望和影响，至少在某种程度上要归功于它“完美契合”了这种环境下所产生的学术界的集体倾向。同样，借助于这种倾向，人们也可以解释这样一个显著的事实，即无论学术界的批评家们在帕森斯一度所向披靡的系统挑出何种缺陷，他们都会进一步强调象征符合生产和分配

的中心位置。随着“现代性”自信的崩溃和“后现代性”的多元化折衷主义占据优势地位，他们用自由放任的、分散的、未经调和的价值产物和意义产物（value - and meaning - production）取代了“中心集束”（central clusters）、“价值等级”（value hierarchies）、“首要协调”（principal coordination）——然而，他们却从来没有质问过帕森斯理论中的终极假设：社会秩序是在象征符号操纵下产生的结果。

同学术界理论工作长期性存在的这种趋向相比，边沁的模型看起来十分与众不同。如果人们记得边沁不是——至少主要不是——大学圈子里的一员，那么则可能会更好地理解这种与众不同。边沁所属的那个知识分子圈子，一直与各种政治家、政府官员和社会改革者的生活走得很近。他不断参与同这些上流人士的研讨与对话，并在很大程度上分担他们的关心和担忧、帮助他们阐释眼前的工作任务、并与其共同选择社会活动的辅助工具及将其付诸实践所需要的资源。由此，我们就无需疑惑为什么在边沁的学术论著所描述的社会系统中，我们几乎从未见到知识分子那种最“显而易见的”说教性的角色。然而，这点并不意味着边沁的终极蓝图中会遗漏这些作为“知识阶层”精英的知识分子。事实上，他们的确是存在的，而且同学院派模型中的知识分子相比可能更加难以应付——尽管，和圆形监狱的监管人一样，他们也是“能够看见他人又使他人看不到自己”。

边沁的模型是从知识分子的最佳视角出发构建起来的，这样的知识分子作为设计者和专家，不仅具备了引导人类行为的

自由

各种法律知识，而且掌握了各种相关技能以创设一定的社会条件，保证各种法律发挥最大的效用。完美均衡的圆形监狱是一种人为设计的世界，是深思远虑且富有见地的理性建筑师的杰作。政治家们就是在建筑师蓝图引导下的建构者。但是，这个建筑物一旦完工，不论是知识分子—设计师、还是各类政治家，都不再有存在的必要了。如果没有好事的蓝图设计者日复一日地干预，没有道德说教者与社会道德宣讲者的警告提醒，社会系统也同样能够独立运转、自我维系。要实现这一点，社会系统一方面需要的是自由的企业家，另一方面是要为企业家实践这种自由、追求公共利益提供理想的条件。但是，所有这一切开始运转的前提是圆形监狱的设计已然成为现实。

在此处所探讨的两种模式中，知识分子都是作为“立法者”出现的，他们确定了整合良好、切实可行的社会系统的“规范”。然而，他们能以至少一两种不同的方式扮演立法者的角色：一种是作为象征符号的操作者（symbol - operators），即理论家（ideologist）的方式——如同在帕森斯的模式中所采取的方式；另一种是作为专业的设计者（expert designers），即技术专家（technologist）的方式——如同在边沁模型及其类似的模型中采用的方式。在第一种情形下，认知性的视角促使模型构建者把自由理解成作为“相同个体”（individual as such）所具有的一种特性或一项权利，理解成系统内所有单元的普遍属性。这种统一的普遍属性是源自所有单元都处于相同的境地，他们同样都是教育、社会化和一般文化培训的对象。

在第二种情形下，自由作为社会秩序生产及再生产机制的

第一章 圆形监狱：作为社会关系的自由

要素之一而出现，因此，在社会秩序的网络中，自由所处的位置正是把网络联结起来的、具有战略性重要作用的结点。自由仍然是一种需要审慎分配的资源。在社会分配的关系中，自由常常被视为关系的一端，而位于另一端的是他律的不自主。正是在这样一种关系中，自由得以产生，同时自由也是保证这种关系得以永续的首要条件。自由既是特权又是权力。

果。有些时候，自由以人类普遍财富的面貌出现：所有他治而不自主的行为和受到外部约制的情形都被当作多余的技巧而剔除。从社会学的角度看来，以上种种对“自由”的解释是索然无味的，因为它们忽视了这样一个事实，即自由本身是一种社会现实。自由在社会中产生，同时，其涵义是由其在社会中所处的特定时空赋予的。从社会学的观点看，与其把以上种种解释看作有待验证其真实性的、关于现实的假设，还不如视之为知识社会学（sociology - of - knowledge）探讨或社会诠释学研究的对象。

绝大多数以“自由”为题目或副标题的书籍，都侧重于自由这一术语诸如此类的含义上。概而言之，这些著作试图重新构建、重新解释并批判性地评估在这一主题上有影响的学术著作。在现行的哲学论述中，“自由”（freedom）是作为一种理念、一种价值、一种我们文明中的“乌托邦式的思想范畴”（utopian horizon）而存在的。而上述的著作正是现行哲学论述的组成部分，并将在其后历代人的重新评估中长存不息。可以说，这些著作属于哲学，同时，这种哲学具有自身的历史而独立存在。

我们所讨论的这些著作，作为他们所记载的探讨的组成部分，而且是使这种论述得以延续的一个必要条件，具有极大的文化价值。然而，以科学方法为导向的作者们经常断言，这些著作所具有的其他重要意义并非是无可置疑的。作为历史性论著，人们希望其解开他们所研究现象的内在逻辑，证明较近的形态是其较早形态的产物，同时揭示促使一种形态向另一种形

自由

态转化的动力。要做到所有这一切，这些应该从往昔种种范围广泛、错综复杂的现实中挑选出一个或多或少是完整且自足的子课题（subset），同时，这一子课题应该包含所有能够解释所研究现象各种已知变化的相关因素。然而，在大多数情况下，所挑选出的子课题只是其观念本身的产物。因此，人们或公开或隐讳地提出，被称为“自由”的现象所进行的连续不断的转化与这一现象的不断概念化是一个同一的过程。所以，自由的历史就是一系列重新解释、重新界定和重新陈述的过程，同时也是由各种学术发现与学术创新所组成。观念来自于观念，同时，观念间又交叉孕育出新的观念。我们可以看到，这些著作的作者们把他们所共同体验到的生活方式的相关经验，都展现在他们研究的课题中。或者更确切地说，他们提出了在不同条件下可能会发生违反现存事实的假设——即假设的理念本身、理念的内在强弱及其连贯与否决定了这些理念能否得到认可。事实是，这些作者们所书写的自由史是其知识界同仁们的历史。

然而，知识分子对自由概念所进行的学术阐释的重要意义，通常源自这样一个事实，即他们紧紧抓住了所处时代中的真正问题。这种概念存在于连续的探讨中，并被用来澄清各种关于全新社会结构和社会过程的变化，同时赋予这些变化以意义。而且，这种自由的概念也在此一过程中改变了自身及其意义。学术研究史对于全部的社会史所具有的重要意义就在于这样的事实：即学术研究史绝不是专业思想家之间一种乱伦。

自由的“社会学起源”〔一个从诺伯特·埃利亚斯（Norbert

Elias) 处借来的词语, 此处谨表谢意] 指的是, 在社会构建 (social figurations) 过程中大大小小的脱离变更和断层错位, 它们不仅引起了各种依存关系构成的网络及人们相互之间的互动关系不断地得以修正, 而且使有关自由的探讨也得以澄清。可以假定, 每一次这样的断层错位都会产生一定的社会张力。在与其处于同一时代的人看来, 这一张力就是一种悬而未决的社会问题。要解决这一问题就意味着要么抛弃旧的概念, 要么对其用途进行创新。超越时间之上的探讨所具有的表面上的一致性, 只是运用“理念史”方法所带来的幻象, 并将在一系列的断层中消散, 只能部分地被制度化历史的记忆所伪饰。所以, 此处将展示的是, 与其把自由的历史说成是从其最初的萌芽开始、并逐步将这一理念的全部内涵展开的过程, 还不如把自由的历史比作一座广阔的桥梁, 它跨越了各种社会构建活动及与其相伴生的特定冲突和权力斗争。

或许, 最古老的自由观念所指的是一种法令而非一种状态: 是有权者释放某些屈从于其权力的人的决定, 从而解除这些人的奴隶身份、囚禁的状态及其他奴役。这样的一种释放——解放 (manumission) (该词源自 manumittere, 意为从某人手中摆脱出来)——从所有现实的意图和目的来看都是种“人性化”的行为。在古典时代, 无论从世俗还是从法律的规定看来, 奴隶和俘虏都与其主人的其他财产一样, 是主人可移动的财产。所以, 对其造成伤害和损坏并不算是侵犯“人权”, 而是相当侵犯了其主人的财产——甚至于对这种损害也要进行赔偿, 就如同失窃的绵羊和烧毁的房屋需要赔偿一样。解放就

自由

是把奴隶或者农奴转变为自由民，但是，在大多数情况下，自由民还不是完整意义上的人，但也不再等同于动产。这些自由民（freeman——libertinus）生来就带有其从前社会地位的印记，这种印记无法清除，有时甚至还要延续到第三代人身上。尽管自由民已经不再是奴隶。但他的身份完全是否定性的。自由民的这种身份只有在与奴隶或农奴身份的比照中才能得以理解，正是后者表明了他是谁，而对于一个从未有过奴隶身份的人，我们往往无法找到任何探知其社会地位的线索。所以，不管自由民的身份意味着何种“自由”，它都是带有关系性的。自由民的自由指的是他已经摆脱、而其他一些人仍然保持着的状态。它同样指涉第三方行为人，即这种三方关系中惟一真正有权力的行为人，正是他所持有的权力造成了三者的差别。自由民不过是被赋予自由的，而解放本身并不是一种自由的行为。

正是由犹太人和古希腊罗马遗留下来的关于他律或自由缺失状态下的理论和实践，使得早期教会历史上著名的“帕拉纠异端”（Pelagian heresy）事件清楚的显现出来，当然就这一点而言仍有争论。帕拉纠的教义及其从圣奥古斯丁（St. Augustine）处得到的猛烈回应〔尽管没有被教会正式确认为圣经的正典，但是其后的圣托马斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）和约翰·加尔文（John Calvin）都曾原封不动的重述过〕所关注的都是“自由意志”的起源和范围。按照帕拉纠的教义，上帝使人类获得自由。人类一旦由此获得了自由，就能够按其自身意志在善恶之间进行抉择，他们的生活是为了得到上帝的拯救还是遭受地狱的惩罚，都取决于他们自身。人类一旦由此获得了

自由，就得到了自由意志这一天赋，他们就应对其所有行为独自承担全部的责任。帕拉纠的教义看起来正好与古代的实践相符：解放是奴隶状况确确实实的终结，同时，解放也意味着自由民对其行为承担全部责任。的确，在许多情况下，自由民要获得解放往往附加有条件，即自由民不得不继续为他们先前的主人服务，或者为其承担多种义务。所以，解放法案是以永远保持经常性履行这些义务为条件的。而且，一旦这一条件不具备，解放法案也将失去其效力。但是，即便存在着解放法案失效的可能性，事实依然是自由民现在成了一个“责任承担者”。他可以选择忠诚于自己的主人或是背叛他，而且将因其选择而获得相应的奖赏或惩罚。然而，在古代还有一种无条件的、不可撤销的解放。面对这样的解放法案，原本大行其权的主人放弃了对他的奴隶行使支配其未来的权力。

也许正是解放法案所带来的这种结果，使得圣奥古斯丁及其身后的支持力量无法接受帕拉纠的教义。事实上，帕拉纠把教会降为一种传教士的联合体，并且，除了精神性规劝以外，他拒绝承认教会享有任何其他权力。如果全能的上帝真正地赋予人类以不可更改的天赋、即自由意志，那么同理，上帝也把人类的命运放到了他们自己的手中，并决定放弃一切控制人类行为的权力。上帝的这一决定，会给教会声称作为上帝的代理人而具有对教众们实行全部控制权的主张招来质疑，同时也预示了正在形成的教会等级制的不祥前景。面对这种威胁，圣奥古斯丁力图用他那错综复杂而且模棱两可的神圣天恩论及原罪学说予以消除。根据圣奥古斯丁的教义，人类将会永远保有那

自由

种印记，标志着他们关于其应受责备和惩罚的过去——这一点很像自由民直至他们的终老、甚至他们后代的终老，都要一直背负其最初是奴隶的耻辱。所有的人都负有原罪——即拒绝上帝的监管和神圣秩序的行为。所以，这些被上帝监管的人类先天就有把邪恶置于善良之上的倾向。人类只能通过肉体欲望和性激情来实现自身繁衍以延续其世俗存在，这一事实证实了肉身（邪恶）高于精神（善良）的永久性法则。从这一意义来看，人类仍然是奴隶。他们的自由只限于选择邪恶，而选择善良只能依靠神圣天恩。人类需要他们神圣主宰的统治：他们需要被看护、被监察、被训诫，需要在强制下走上通向美德之路。同样，这都需要通过代理人——教会——这个上帝在人间的集体牧师，享有看护、监察和强制推行美德的权利。〔有这样一点值得注意，它可能会引起部分社会学方面的兴趣，即最后抵制帕拉纠教义的并不是教会。就在教皇索西摩斯（Zosimus）对于声讨帕拉纠学说的行为明智与否拿不定主意的时候，罗马皇帝（honorius）宣告那些不幸的自由意志倡导者为罪犯，教会方才步其后尘。〕

帕拉纠异端的事件，展现了自由的一个全新而重要方面。这种理论第一次把自由光明正大地放在了邪恶的一边，并且仅将自由作为替他治的不自主进行辩护的理由。这种理论与其后数世纪的社会情形是完全符合的。在那样的社会情形中，没有人能够理直气壮地声称自己是“自我完整”（complete in himself）的、是自给自足的或者能够完全掌控其生活环境及维持其生计所需要的资源。在那样的社会情形中，并没有“无主

者”(masterless men)的容身之所,同时那些没有依附、隶属或社团关系的人——诸如社会的游离分子、流浪者——成为极为可怖的社会威胁和最可憎恶的罪孽。

在其后的数个世纪,除了主人的统治或者地区性以及职业性的自治机关的管辖外,社会尚不通晓其他维持社会秩序的方法及进行社会控制的手段。或者更确切地说,社会不知不觉且未假思索就依赖这些方法和手段,用以维持其熟悉且不受威胁的生活方式。这种情况一直持续到近代社会的发端之际。毫无疑问,一旦看到没有主人或无所依附的人,人们往往会变得焦虑不安,而这种焦虑不安的产生是其前关于社会存在的种种心照不宣的观念所必然带来的。事实上,这些无主者状态的存在必然会给社会带来双重的恐慌:其一,是由于要实现对其管控是很困难的;其二,这些人的存在,使得人们把社会秩序看作是必须有意识地加以看护、而绝非可以自我维系的事物。

在那时的情况下,凡是对社会不构成威胁、得到社会接纳的自由,都是某种被恩赐的事物,同时,由于这种自由在源头上来自于恩赐活动,因而可以对其(至少在原则上)严加控制。另外,这样的自由往往是不完整的,“只存在于某几个方面”(in certain respects):这里的自由或者指对于某些界定清晰的特定义务或管辖限制的豁免权,或者存在于对某种特权集体的成员资格的分享。自由的确是一种特权,而且是一种并非轻易赐予的特权。总体来看,恩赐者一方对这种特权的授予活动绝无丝毫热情可言。

在中世纪,自由显然一直和权力斗争紧密联系在一起。自

自由

意味着免于服从在上者某些方面的权力。自由的身份证明了赢得自由的人的力量，同时也证明了不得不勉强认可他人自由的人的软弱。据说，关于这一斗争最富有代表性、最著名的文件——《自由大宪章》（Magna Carta Libertatum）——是多种历史因素交叉作用的产物，这其中包括约翰王（King John）王位继承资格的可疑性、为十字军东征所付出的沉重代价（这场战争的延续几乎耗尽了国王手下那些贵族们的所有财力和耐性）、动员骑士履行军役的必要性和不断增长的内战威胁。《自由大宪章》是强加在一个无力予以反对的君主头上的。这一宪章允许贵族们从此以后享有一系列的“自由”（freedoms），同时要求国王许诺绝不加以侵犯。在所有自由中，避免国王“任意”（arbitrary）（即未经其同意）进行征税的要求显得尤为突出。《自由大宪章》使“自由民”（freeman）的身份合法化，同时，为这一身份间接赋予了新的内涵，即除非经同级贵族（其他的自由民）和本国法律的审判，不得对任何人实行监禁，也不得剥夺其财产。

因此，《自由大宪章》把君主政体中暂时显现出的软弱性用法律固定了下来，从而使君主的行为受到永久的约制，由此，致使国王的臣民就可以更好地预知国王所可能采取的行为，而大大削弱国王作为“不确定之源”（source of uncertainty）的特性。显然，仅仅是法律性的约制并不足以完全信赖，所以，贵族们在大宪章的条文中同样写明了，如果国王逾越自身的权限，他们就可以拿起武器推翻国王的统治。由此，对自由民来说，为了保卫他们的自由，即使是诉诸武力，也成为游戏

规则所允许的一种行为，成为现行社会秩序的组成部分，而不再是违规行为。有了这种反抗的权利，贵族们不仅使自身成为君主统治局面下一种永久性的“不确定因素”，并且颇有成效地限制了君主的自由。对君主行为所设的各种限制，既影响了其自由臣民们的地位，又间接把“武断的”、“暴虐的”统治界定成一种特殊的“王室罪行”（royal crime）——这是君主们容易做出的、违反社会秩序的罪行，他们应当因此而受到惩罚。

因此，自由是少数有钱有势的臣民从国王手中赢来的一种特权。不久以后，“自由民”这一称呼就开始作为出身高贵、富有教养者的同义词来使用了。“自由”属于那些国王对其仅仅享有有限管辖权的臣民们。

在中世纪的后期（事实上，是从12世纪开始的），自由这一特权逐渐不再仅仅赐予单独的个人或高门旺族，而是赐给整个社会团体、尤其是赐予整个城镇（town）。一个城镇享有自由，即意味着免除其纳税义务或其他财政负担；意味着消除对其贸易所设的各种限制和禁令；意味着赋予其自治的权利以及其他许多特权，尽管这些特权表面上看来是无关紧要、微不足道的，但它们在城镇摆脱土地所有者和君主政体的束缚、重新确定其自治的过程中，往往扮演着重要的礼仪性和象征性的角色。城镇所享有的自由还包括有权将“城镇的自由”授予部分被选中的人，而被选中者通常都是那些最富有的人——市民。要成为某一特定城市中的自由人，就意味着享有一定的豁免权，这种豁免权来自于城市中的权势者，同时，只有这些权势者享有着城市的最高特权。

自由

就城市所享有的自由而言，其中最富开创性的因素是城市及其众多贸易不受土地所有者的管辖，这一点具有不可估量的历史影响。这些城市的自由不仅标志着财富逐渐分成两种独立的类型，同时也为这种分化创造了条件。分化后的两种类型分别遵循不同的规则：其中的一方经过数个世纪的斗争，才终于从另一方那里赢得其独立性，但最终却使这种独立性屈从于权力。用路易斯·杜蒙（Louis Dumont）的话来说就是：

在传统类型的社会中，把不动产（房地产）从动产（钱款和奴隶）中明确区分开来的是这样一个事实，即源于土地的权利与社会组织深深纠缠在一起，其纠缠的方式就是握有土地权利的人也享有统治他人的权力。从实质上看来，这是一种人与人之间关系的权利或者“财富”，是从根本上来看是优越于动产的……近代人则在这一领域掀起了一场革命：不动产和统治他人权力之间的联系被打破了，而动产本身也变为完全自主的，并通常作为财富的较高层面而存在……我们应当注意到，正是在这一点上，我们在所谓的“政治的”和……“经济的”之间划出了清晰的界限。^①

^① 路易斯·杜蒙（Louis Dumont），《个人主义论文集：人类学视野中的现代意识形态》（*Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, University of California Press, Berkeley），1986年版，第106-107页。

把“自由城镇”从当地贵族的权势中解放出来，就打破了财富与主宰他人的权利之间最重要的关联。城镇的自由意味着，在实践层面上将货币和商品的流通从传统的社会组织结构中分离出来，尤其是将货币和商品的流通从各种权利与义务关系网络（这种种权利义务是围绕土地等级所有制和农产品的分配展开的）中分离出来。在城市的围墙内，财富的创造与分配得以发展，而不再受限于各种传统的权力关系——这种关系从经验上看是“自然的”（*natural*），如同“伟大的生命之链”（*great chain of being*）〔引自阿瑟·洛夫乔伊（*Athen Lovejoy*）的著名词句〕中重要的组成部分。由此，城镇的自由意味着作为各种人类活动和关系的体系——经济——的孕育和发展，它已经从“政治组织”（*polity*）和传统上普遍存在的主宰他人的权利相分离。经济这一体系将逐步成为一个独立的“完全的体系”（*whole*），一个自给自足、自我调节的整体（*totality*）。而且，它仅仅通过供求和商品流通的客观逻辑来保持自身的正常运转〔亚当·斯密（*Adam Smith*）所谓的“看不见的手”（*invisible hand*），即通过大量的个体分别进行的、追求自我利益的行为来实现公共利益，惟一的协调器在于个体所有的资产在市场上的交换〕。更宽泛地说，城镇的自由割断了城市生活与另一个世界的联系——在这个世界中，人们深陷入土地所有权的羁绊，并视这种羁绊为“天然的”（*natural*）——这就为现代特色的“人造主义”（*artificialism*）提供了基础：社会秩序的概念并不是一种人类自然而成的状态，而是一种人类智慧和管理的产物，其本身的设计和制造应当遵循人类理性的指导，同时恰

自由

恰以防范人类“自然的”动物性倾向（道德上是丑陋的、不合理的、无序的）为目的。所以说，城市生活把人类同自然隔离开来，城镇的自由把人类同“自然法”（laws of nature）（这种法则要求人类的生活遵从自然现象的节奏和反复无常，而人类的意志和技能对自然现象则几乎没有任何影响）隔离开来。

从对自由在古代和中世纪的用法所进行的极其粗略的考察中，我们可以清楚地发现自由决不是一种现代的发明。它既不是为实现某种程度的个人自主所准备（或从另一个角度看，它为实现对特权的限制做了准备）的制度化关系，也不仅是只在现代才得以澄清的概念。而且，正是在中世纪，培育现代自由之花的温室就建立起来了。但是，自由的现代形式是与其前身截然不同的——事实上，正是相同的名称掩盖了他们迥异的特性。

有关自由这一现代（西方的）现象所具有的独特性及其众多显著特性的文献可谓层出不穷。但是，从社会学的角度来看，在现代自由所具有的诸多无可置疑的显著特性中，有两点特别值得关注：一是现代自由与个人主义的紧密联系，二是现代自由与市场经济和资本主义〔关于这种社会形态最新的界定是由彼得·L. 伯格（Peter L. Berger）做出的，他把资本主义界定为“富有进取心的诸多个人或团体为实现获取利润的目的而进行的、以市场为导向的生产活动的社会”。^①〕之间的血亲

^① 彼得·L. 伯格（Peter L. Berger），《资本主义革命》（*The Capitalist Revolution*，Gower，Aldershot），1987年版，第19页。

关系和文化关系 (genetic and cultural connection)。正如科林·莫里斯 (Colin Morris) 最近所诠释的, 个人主义的核心部分即是“存在于我们开始时所谈及的心理体验之中: 那是一种对自我存在与他人之间明显差异的感知, 同时这种体验的重要性将通过我们对人类自身价值的信仰得以大大增进。”一旦一种特殊的、甚至至高无上的价值 (如果没有这种价值, 人们往往只做自己的事、考虑自己的想法) 被深深铭刻在某种世俗经验之上, 那么, 就会“随之而生一种强烈的自我意识” (acute self-awareness followed) ——一种急于反躬“自我” (own self)、并将“自我”视为应予以细心照料和培育的客体的冲动。莫里斯说, 这样一种自我意识“一直是西方人与众不同的特性” (has been a distinctive feature of Western man)。不仅如此, 我们也可以把由此产生的个人主义的形式视为“各种文化中的罕见的怪异” (an eccentricity among cultures)^①。

我们还要补充一点, 这种罕见的怪异并不是由其文化规范赋予给每个人的特殊价值 (特殊的可能性、特殊的使命、特殊的道德责任), 从而使这些个人在其所属的群体中表现出迥异不同。事实上, 在远早于所谓的“西方人”以清晰可辨的形式现象出现之时, 我们就能在许多文化中发现类似的文化规范。杜蒙在古印度神学和宗教活动中就发现了这样的规范, 后来又回溯到很多世纪前的古希腊哲学, 以及可能具有最为重要意义

^① 科林·莫里斯 (Colin Morris), 《个体的发现: 1050—1200》(The Discovery of the Individual 1050—1200, SPCK, London), 1972 年版, 第 2—4 页。

的基督教会的教义。然而，把印度宗教、伊壁鸠鲁学派、犬儒学派、斯多葛学派和基督教中神父们的教义联结为一体的是信奉个人的“来世”（other worldliness），也正是这一点使它们截然有别于现代个人主义哲学。只要他是一个真正独立的人——也就是说，他是一个自由的选择者、是一个道德责任的自主承担者、是一个自己生命的主宰者——那么，他就能使自己置身于日常的俗世生活之外，只关注自身的自由而弃绝所有社会责任，并把尘世中的浮名喧嚣都置于脑后。由此，就本质而言，这样的个人是一种非社会性的存在，或者至少是存在于社会之外的个体。因此，通向个体性（individuality）的大路只向极少数选民敞开，并将引领他们穿越神秘的浸礼、哲学的锤炼和极端的宗教虔诚方可到达。这条路上的任何追随者，都必须对自己最终成为托钵僧（sannyasin）、第欧根尼式犬儒（Diogenes - style philosopher beggar）、具有奠基作用的圣者或荒漠中的隐者做好准备。这是一条为蒙神恩宠者、富有思想者或负隅一博者所设立的道路——显然不是为林中樵夫或汲水者所准备的。这条路是由哲学家和宗教皈依者所开拓出来的，他们绝不认为自己所选择和接受的自我疏远（self - estrangement）是为凡夫俗子们准备的一种现实性的命题，当然更不是一种普遍性的义务。这种出世的（other - worldly）个人主义哲学并不是劝导人们改变宗教信仰的良方。

如果这种出世的个体性是静候于充满波折和荆棘的正义之路末端的褒奖，那么，现代入世的（inner - worldly）个体性——一种与独特的现代自由模式相结合的个体性——将有可

能、而且已经成为人类的一种普遍特性，不仅如此，甚至可以说是人类诸多普遍特性中最具普遍性和决定意义的特性。对亚里士多德而言，要思考人类的存在，很自然要从城邦——这一赋予其间的每一个人以性格和身份的共同体——开始，并由此将人界定为“政治动物”（political animals），界定为公共生活的参与者和成员。然而，对霍布斯和其他现代思想的先驱者而言，从前社会已然存在的个人及其本身不可缺少、不可分割的属性出发，进而探讨这样的个人如何联合起来以组成诸如社会、国家之类的“超个体”，也是十分自然而然的。这两种策略之间的截然不同，凸显了现代社会中入世的个体性与之前社会所表现的出世的个体性（它往往处于社会及社会制度的边缘，并在一定程度上独立于它们）之间的巨大鸿沟。

然而，除此之外还存在着一个区分现代个体性的重要特征。由于现代个体性深深扎根于现世的社会生活，所以，从一开始，它就同社会建立了一种含糊不清的关系，其中蕴含了永不衰减的张力。从一方面看，个体被确信能够做出判断、能够辨识自身利益、并能够由此决定如何将其判断和利益付诸实践，所有的这些品性使得人类能够共同生活在同一社会之中。然而，从另一方面看，个体性本身显露出固有的危险：正是那种促使他寻求集体安全保障的个人利益，又同时诱使他憎恨这些保障中所暗含的种种约束，尤其当类似的安全保障是由超个体权威机构所提供、并以遏制个人在某些方面对共同体生活的造成妨碍为条件的时候〔因此，又把个人的这种本性称为“动物性本能”（animal drives）或“冲动”（passions）〕。只有当这

自由

种反社会属性得以妥善安置和有效控制的时候，人类才能成为完整自足的个人。因此，现代个体性具有双重性：一方面，现代个体性是每个人与生俱来、不可分割的权利（appurtenance）；但是，另一方面，现代个体性也是由权威机构在社会整体的“公共利益”的名义下塑造和培育出的产物，同时需要借助于立法加以保护和强化。我们立即就会注意到，现代个体性所具有的这一人为化的要素中蕴含了这样一种假设，即并非所有的人都同样可以在历练中臻于完美，所以，也并非所有的人都同样有机会成为名副其实的个人。在一些情形下，培训总是无法达到预想的效果，因而，强制就成为永久性的措施。

在我们试图探究这种内涵的社会学意义之前，还有一个更为重要的问题值得一提。想一想，个体性作为一种普遍存在的人世概念的出现是比较突然的，这实在有些不可思议。不仅如此，个体性的出现仅仅发生在世界的一个角落，并且形成于一段较为短暂的历史时期之内，这更使它成为一个难解之谜。对此，并不能将之解释为某个哲学家或哲学流派（他们恰巧抓住了那个时代人们所想像的事物）的精巧发明即可。事实上，这一概念在其实际应用中，激发出的许多合理化实践，同时，在许多社会关系网络和社会过程中也能找到它的踪迹，以至于难以将其产生仅仅溯及到某一本书、甚或一系列丛书〔“观念史”（history of ideas）的观点认为这种追溯的可能性只是一种错觉，并对此加以证明〕。而似乎更为可能的是，如果有关人类个体的现世自主性的哲学性洞见引起了广泛的影响，并且迅速充斥了整个历史时代的自我意识中，那么，其原因在于这种哲学性

洞见与一种全新的社会经验之间产生了极大的共鸣。这种社会经验是如此新颖独特，以至于不能再运用社会阶层、共同体或自治团体加以论及和说明。看起来，这种全新的经验似乎蕴含着我们破译难解之谜的关键。

这种全新的社会经验与通俗化和简单化论述相反，并未包含社会依赖的骤然弱化，当然更未包含社会依赖的消失。社会依赖的程度取决于对人类所进行的塑造、教义、控制、评价、审查、“保持秩序”的程度，而且在确有必要之时，取决于社会中其他成员使“浪子回头”（brought back into the fold）的程度。经过了许多时代，如此理解的社会依赖程度依然保持了稳定，进而成为人类社会存在和延续所必不可少的条件。无论人类为了自身生存而如何依赖他们所掌控的资源，无论人类在进行决策时感受到自己如何自主独立，并没有人能够生活于社会之外。或者更确切地说，正是社会压力的实施方式所经历的深刻变革，结果给人们带来由个人进行最终裁决定夺的种种体验。这场变革首先表现为一种四分五裂、互不相关、甚至有时互相冲突的权威机构（每个权威机构在运转中都对其他机构视而不见，而且都提出不切实际的要求：仅仅忠实于其本身）取替了统一规范、资格明确、无所争议的权威机构。现在，社会需求要由多种声音来表达——这多种声音的齐放，与其说是异口同声的合唱，倒不如说难以调和的噪音。因此，这在很大程度上要由听者从中分辨出一种连贯的曲调。在一定程度上，各种声音互相抵消，并无一种声音能够确保自身处于清晰可辨、无可争议的优越地位，从而独自确定旋律的发展。这样就给

“听者”带来了双重影响：一方面，听者被授予了一种全新的最高仲裁权；另一方面，听者也必须要承担起由自身的选择所相应带来的全新责任。

这种全新的经验并不是西欧所有国家中的、处于不同社会等级上的人们同时体验到的。最近的研究令人信服地表明，在英国出现适合个体性萌芽的各种条件的时间，要远远早于其他地方。D. A. 里格利 (Wrigley) 记载了各种条件，如高速的社会流动、与血亲关系 (kinship) 相联系的权利与义务的淡化、市场调解在商品流通中所具有的不同寻常的重大作用以及由发达的国家官僚制造成的公共权威的相对衰弱——所有这一切在英国出现之后，经过了数个世纪，才开始在欧洲大陆上传播开来^①。艾伦·麦克法兰 (Alan Macfarlane) 将英国这种独一无二的特性向上一直追溯到 13 世纪，同时注意到，那些“到过英国或者阅读过关于英国书籍的外国人，以及出境游历或者旅居国外的英国人，都不可能不注意到，他们不仅仅是从一个地方到另一个地方、从一个语区到另一个语区、从一个气候带到另一个气候带，而是进入或者离开了一个几乎在其文化的各个方面都与周边国家截然不同的国度”^②。然而，国家间的差

① D. A. 里格利 (Wrigley), 《居民、城市和财富：传统社会的变革》(People, Cities, and Wealth: The Transformation of Traditional Society, Blackwell, Oxford) 1987 年版, 第 51-60 页。

② 艾伦·麦克法兰 (Alan Macfarlane), 《英国个人主义的起源：家庭、财产和社会变迁》(The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition, Blackwell, Oxford) 1978 年版, 第 165 页。

异只是时间先后上的差异。事实证明，从长期来看，相比起来更加难以改变的是不同社会等级之间的差异，因为这类差异似乎更能抵御时间的平服作用（levelling impact of time）。

事实上，个体性只是一部分人的命运。因为，在自由的情形下，只要自由仍然是一种特权、而不是一种普遍的状态，那么，人们就只能这样地感知个体性。

这一事实并不必然反映在关于个体性（individuality）、个人自主（personal autonomy）和自由（freedom）这三个概念的哲学分析中。事实上，这类哲学性分析集中于可将其生活状态明确地称为个体性和自由的领域——而且，这类领域往往是经过筛选而定的。哲学家们为了阐明与这类领域紧密相关的经验，花费了大量的时间。最近，爱德华·克雷格（Edward Craig）区分了西方（现代）哲学中关于人类状况的种种推论中三个前后相继的主题。^① 在现代的早期，尤其是启蒙时期，“相似性主题”（similarity thesis）居于哲学思考的统治地位：人们陶醉于因摆脱了选择时的外部限制而刚刚获得的自由的体验中，意识到自己是凌驾于外部现实之上的主宰。这种主宰性的地位与从前专属于上帝的主宰地位是相似的、甚至是完全平等的。然而，个人的自主决定所带来的必然结果——不同意志间的冲突、个人意图与实际结果之间的难以吻合——很快就显露出来。同时，哲学家们的注意力开始转向精神自主和物质需要之

^① 爱德华·克雷格（Edward Craig）《神意与人迹》（*The Mind of God and the Works of Man*, Clarendon Press, Oxford），1987年版。

自由

间、个人欲望与社会需求之间无所不在的冲突。不同意志间冲突的现实结果已经被清晰地表述为社会现实（至今为止，这种“现实”还不能如愿以偿地得以消除）具体化了的、中立且天性般的稳定性和灵活性。一直到19世纪末期，“行为”（agency）或“实践”（practice）的主题才开始取得优势，这一主题是从早期乐观主义的天真以及随之破灭所带来的失望中总结出来的。西方哲学最近的一个主题——把人们的选择自由（尽管对人们实现预期结果而言，并不是必不可少的自由）与外部限制的非决定性及其所相应产生的可操纵性结合起来——可能最接近于对现代个人主义最基础性状态的描述：即各种社会权力的多元性、异质性和非神授性，同时，社会权力的种种特性又为个人选择、主观动机和个人责任的形成提供了必要性和可能性。

总的来说，一些社会学家已经预见了这一较新的哲学结论。他们从历史或社会结构的不同方面，探寻了现代个体性的根基，但只在一些要点上达成了共识：即个体性作为一种价值，是对个体差异性和独特性的强烈关注，也是一种同时成为“自我”（self）和“拥有”（having）自我的强烈经验（例如，人们不得不照顾自己、保护自己、维持自身的洁净，正如其对待其他所有物一样）。这种个体性是人们生活所构成的社会环境强加于特定社会阶层身上的必然物，同时，这种社会环境最本质性的一点是缺少一种全面而明确的规范用以提供（并予以实施）一种清楚明确的行为方案——不仅是为社会整体的“生存事业”（life project），而且也是为不断变化的日常生活状况

提供的。正是由于缺少一种强大无比、势不可挡的潮流，所以，个体的小船必须要运用自己的陀螺仪以确保自身不偏离航向。其中，“陀螺仪”角色就由个体监督和更正自身行为的能力来扮演，这种能力就叫做“自我控制”（self-control）。

因此，现代的个人自由来自于不确定，来自于对外部现实的某种“有待确定的因素”（under-determination），来自于各种社会压力固有的矛盾。如果借用罗伯特·杰伊·利夫顿（Robert Jay Lifton）著名表述，^①那么，现代的自由个体就是一种“变化多端的人”（Protean man），即这种人既是“低度社会化”的〔因为“外部”（out there）世界并不存在一种无所不包、毋庸置疑的法则〕，同时又是“高度社会化”的〔因为所谓具有受让者、世袭者或受奖赏者身份的“中坚力量”（hard core），并不足以抵挡外部压力的湍流，因此，这种身份必须在没有干扰和最终结果的情况下，不断地加以协商、调节和建构〕。

社会学家把这种事态的责任，都归咎于社会权力间的分化和多元性以及文化的异质性，同时，这一点也越来越被视为现代社会的显著特征。埃米尔·涂尔干（Emile Durkheim）把现代个体性的产生与不断加深的劳动分化、以及每一个社会成员都会随之而遭受的专业化和互不调和的权威领域（任何一个领域都无法要求广泛而完全的忠诚）的影响联系起来。乔治·齐美

^① 参见罗伯特·杰伊·利夫顿（Robert Jay Lifton）所论的《变化多端的人》（Protean Man），载于《党派评论》（Partisan Review）1968年冬季刊，第13-27页。

自由

尔 (Georg Simmel) 把个人要求得到“最大限度的独特性和特殊化”的倾向，视为一种生活的必需品，同时，这种必需品越来越由五花八门的“内容和献礼”构成。在现代都市环境混乱无序却又永不停歇的旋风之中，人们所能寄予希望（甚至这种希望也可能是徒劳的）的惟一立足之所就是他自己的“个人性身份”。

诺伯特·埃利亚斯 (Norbert Elias) 把现代化作为一种“文明化过程”来研究，即从历史性的视角出发，透视现代社会与文明化加诸于人类行为之上的种种约制〔人类行为“天生”(naturally) 就是暴力性的、受欲望驱使的，这一观念最早由西格蒙德·弗洛伊德 (Sigmund Freud) 提出〕之间的关系。这一研究把个体自治的经验、即断绝其与外部依赖间关系的经验，描述成一种自我疏远 (self-distancing) 和自我隔离 (self-detachment) 过程的结果，而非对一定“客观” (objective) 距离和疏于联系的情况的反映。外部压力的混乱性及其明显缺乏方向性的特征，都使人们认为外部压力如同任何存在于个人“之外” (outside) 的事物一样是没有意义、没有目的的。因此，要把不断进行思考和感受、同时设定了目标的“自我” (self) 与其思想和行动所指向往的沉闷无趣的客体区分开来。然而，这种区分之所以成为可能（而且，也可以证明是不可避免的），只是因为处于自我监控下的本我〔即弗洛伊德所说的“已被攻克城市中的卫戍军” (garrison in the conquered city)〕，已经容纳并重新炼造了存在于人与人关系中的外部强制。

正是这些文明化的自我控制——在一定程度上是自发起作用的——现在在个人的自我感知中，被体验成了横在“主体”与“客体”之间、或者是个人本身与其他人（“社会”）之间的一堵墙。

认为个体完全独立于他人而进行决定、采取行动而“生存着”的观念，是一种人为创造出来的观念，这只是人类的自我感知发展过程中一定特殊阶段的特征。这种观念的形成，部分原因在于将理念与事实混为一谈，部分原因在于个体自我控制机制的具体化。^①

如果说伊利亚斯是遵循齐美尔首先开辟的道路来推进其对现代个体性的解释的话，那么，与其同时期的另外一名出色的社会学家——尼克拉斯·卢曼（Niklas Luhmann）则遵循了涂尔干最初所选择的研究路径。卢曼将现代个体性的起源归于“社会内部从阶层分化到功能分化的转化”，这种转化也将进一步导致“个人和社会各个系统更大的分化”，原因在于“随着对功能分化的采用，单独的个人将不再被牢牢地局限于单一的社会子系统中，而是必须被视为由社会所设定的一个先决要件”。用更为直白的语言来说，每个人在一定意义上都是陌生人，从

^① 诺伯特·埃利亚斯（Norbert Elias），《文明化进程：礼俗史》（*The Civilising Process: The History of Manners*, trans. Edmund Jephcott, Blackwell），1978年版，分别见第256页和第260页。

自由

这一方面或那一方面而言都是边缘人，每个人都不仅仅属于任何“完全”（total）的实体，而是不得不与许多这一类的实体相结合，“个人都受到很大的激励，来解释自身与所处环境之间的差异……，用他们自己的语言，由此，本我变成他们所有内在体验的焦点，而他们所处环境的轮廓也逐渐变得模糊。”^①

按照卢曼的观点来看，每个人与社会内各个“子系统”（subsystem）间的这种相对疏远，为个人发展开辟了广阔的空间，并使得个人的内心生活达到了相当深刻和富足的程度——所有这些在严密的群体控制下都是无从获取的。然而，从另一方面看，个体间的彼此疏远使人与人之间的确定而持续的交往遭到质疑。事实上，回味悠长的探讨和富有意义的协商变成了不可能的事情。如果要使人与人之间的交流成为可能，那么，其交流主体们的内在体验就必须具有主体间（intersubjectively）（即社会性）意义上的有效性，尽管这些内在体验往往是围绕着各自不同的焦点而组织起来的。在卢曼看来，在现代社会中，这种有效性实际上是通过爱作为传播中介的——一种社会认可和支持的交流中介。通过爱这种中介，主体之间相互作用，彼此认可对方内在体验的有效性和相关性——一方通过把别人的体验当作自身行动的动机，从而确认其体验的真实性。

在此，我们可以观察到，只要每个个人的自我综合体尚未

① 尼克拉斯·卢曼（Niklas Luhmann）《情欲之爱：亲昵行为的系统化》（*Love as Passion: The Codification of Intimacy*, trans. Jeremy Gaines and Doris L. Jones, Polity Press, London），1986年版，第15页。

得到社会性的确认，这种不确定性就会一直作祟——对这一情况卢曼已经进行了深入的考察——并引发一种无法摆脱的寻求确定性的欲望。要抑制这种欲望，除了“爱”之外，还有其他方法。本斯曼（Bensman）和利连菲尔德（Lilienfeld）提出心理疗法作为一种抑制这种欲望的方法。他们认为，心理治疗性谈话的发明是“心理学所取得的最重大的成就之一”，“在这种谈话中，个人隐私的重要性在一个小时内就得以提高”，^①而且，这种心理疗法也赢得了科学性的认同和社会性的信赖。安德鲁·J. 韦格特（Andrew J. Weigert）以精神病治疗法为例子概括了治疗性谈话的作用，他指出，寻求“真理”（也就是在超越个体意义上得以确认的、具有权威性和社会意义的个人自我解释的有效依据）的需要“使市民们得以与专家们进行交往”：“我们现代人的生活是由科学态度所支配的生活，尽管我们本人并非真正的科学家”，^②而与那些掌握了科学的、非个人性知识的权威进行交流的专有权利，一向为行家里手所专享。人们当然还可以想出其他媒介以成功地满足其对以自我为中心合成（ego-centred synthesis）的诸多问题的确认需要——例如消费者产业及其所运用的广告武器、甚至是极权主义政治运动或基督教原教旨主义者的宗教派别。我们将在下一章中对这一主

① 约瑟夫·本斯曼（Joseph Bensman）和罗伯特·利连菲尔德（Robert Lilienfeld），《公私之间：自我边界的迷失》（*Between Public and Private: The Lost Boundaries of the Self*, Free Press, New York），1979年版，第62页。

② 安德鲁·J. 韦格特（Andrew J. Weigert）《日常生活中的社会学》（*Sociology of Everyday Life*, Longman, London），1981年版，第115、122页。

自由

题进行更详尽的探讨。

除了与个人主义的紧密联系之外，自由的现代版（modern version）还以其与资本主义的亲密关系为标志。事实上，资本主义的各种政治反对者对此表示了怀疑。但是，他们几乎没有可能赢得这场争论，原因是他们所提出的疑问实际上是不证自明的。现代人对自由的演绎和对资本主义的界定所采用的是这样一种表达方式：即现代人假定二者之间必然存在着一种牢不可破的关联性。同时，对于那种认为一方可以不需要另一方而存在的观念，现代人即便不认为这种观念是荒谬可笑的，就会认为其有逻辑缺陷。

正如迈克·埃米松（Mike Emmison）所恰如其分评述的那样^①，我们所言的资本主义是这样的一种境况：在这种境况下，一切人类社会中永存的、实质性的经济功能，即人类通过与自然及其同伴间的交换以实现自身需求的满足，是通过对稀缺资源选择的问题上所进行的手段—目的性筹算（means—ends calculus）而实现的。但是，就现代社会的理解而言，选择和手段—目的性筹算（也就是有动机的、有目的的而且为理性所支配的行为）都是关于自由的本质性定义的特征。由此可以得出的结论是，对资本主义的上述界定，恰恰为自由开辟了巨大的（如果不是决定性的）社会生活领域：各色物品的生产和分

^① 迈克·埃米松（Mike Emmison）《“经济”：在传媒话语中的凸现》[“The Economy”: Its Emergence in Media Discourse, in Howard Davis and Paul Walton (eds.), Language, Image, Media, Blackwell, Oxford], 1983年版, 第141页。

配均以满足人们的需要为要旨。在资本主义经济组织形式下，自由、至少是经济自由可以兴盛繁荣，不仅如此，可以说自由成为一种必需品。一旦离开了自由，经济活动的目的就无法达成。

资本主义通过“割除”（disenmedding）经济功能、即断绝经济活动与其他社会机构和社会功能的关联，从而为自由选择的行为提供了现实条件。只要经济仍然“未被割除”（embedded）、而是嵌入社会生活中，（事实上，在人类历史的大部分时期内、确切地说是直到18世纪之前，即便从概念上看，经济都没有从社会生活中大体区分出来）那么，生产性与分配性活动就要屈从于诸多社会规范的限制。这些社会规范并非针对生产性和分配性活动本身，而是以维护其他重要制度的存续和再生产为导向的。因此，生产和分配就要屈从于家族的义务、群体的忠诚、集体的团结、宗教性仪式，或者生活模式的等级层化。资本主义为了确定手段一目的性筹算和自由选择行为的无所争议的统治地位，把上述所有外在规范都视为与经济活动无所关联之物，从而“解放”了经济领域。资本主义经济，不仅仅是一块使自由不受任何其他生活压力或因素的干扰、从而以最无所约束的方式得以实践的领地，而且，也是自由的现代观念得以播种和培育——其后又被嫁接到其他由社会生活不断分化而产生的分支上去——的温床。但是，大量证据表明，即使在严格意义上的经济领域内，自由的绝对统治也更多地是一种假设或一种理想，而非是一种现实。尽管如此，在其他领域中，自由还不如它在经济领域中那样，更接近于一种完全统治

自由

的状态。

资本主义将自由界定为人们仅仅通过手段一目的性筹算、而无需考虑任何其他情况（从定义来看，所考虑的“其他”情况要么需要运用效果相对较差的手段，要么需要对目的的达成有所减损，也可能这二者兼而有之）来引导自身行为的一种能力。然而，这种手段一目的性筹算的社会本质（social substance）是什么呢？

最近，菲利普·丹迪（Philippe Dandi）对其所称作的“源于西方的、原始的权力话语”（primitive, Western discourse of power'），简洁地进行了描述：“我们应当战胜和征服自然，驾驭万物之法，并有权支配一切。我们这种从待物中学到的方式，也在我们待人的心态中表现出来。我们将彼此视作可以铸造和操纵的器具，就好像人们都是物品一样。”^① 在纯粹按照手段一目的性筹算而进行的行为中，其他的人正如同服务于同一目的的物品（原材料、交通工具等）一样，不过是实现目的的一种手段。以手段一目的性筹算为导向的行为力求把他人描述成“如同物品一样”，也就是说，这种行为倾向于剥夺他人的选择，并基于同一理由，将他人视为行动的客体而非行动的主体。

所以，与资本主义结为一体的现代版的自由，本身即有一

^① 菲利普·丹迪（Philippe Dandi），《组织中的权力：管理实践中的权力话语》（*Power in the Organisation: The Discourse of Power in Managerial Praxis*, Blackwell, Oxford），1986年版，第1页。

种内在的模糊性。自由的有效性要求其他一些人处于不自由之中。要使部分人自由，就意味着承认、并且能够使其他一部分人不自由。因此，就自由作为社会关系这一方面的内容而言，从经济角度定义的现代自由与自由的前现代形式之间并没有任何区别，仍然是选择性的。与哲学意义上的假定不同，能够真正获得这种自由的只能是社会中的一部分人，这些人构成了社会关系中的一极，而另一极由受到规约、限定和强制的另一部分人构成。

现代自由这一至关重要的特征，即事实层面上的自由是一种只局限于特权人物拥有的经验，往往在相关的哲学性概括中是隐匿不见的。主宰自身境况（这种主宰的达成必然要以其他一部分人的服从作为代价）的自我意识总被称为一种人类集体的成就；有目的性、有效率意识并由理性引导的行为则与社会本身的合理化相等同。结果就是，这种关于非特定于具体的“人”（man）的成就的陈述，与其说得以澄清，还不如说变得神秘莫测了。下面就是一个很好的例子：“世界的主宰，或者至少是世界的潜在主宰，已经通过理性化降临到人类头上了。人类已经取代上帝，成为自身命运的主人。”^① 但是，这一陈述中并未澄清，那位取代上帝而成为主人的“人”，与主宰了

^① 杰夫里·C. 亚历山大 (Jeffrey C. Alexander,), 《个性化与支配的辩证法：韦伯的理性化理论及其后来者》(The Dialectic of Individuation and Domination: Weber's Rationalisation Theory and Beyond), 载于萨姆·韦姆斯特 (Sam Whimster) 和斯科特·赖史 (Scott Lash) 共同编辑的《马克斯·韦伯：合理性和现代性》(Max Weber, Rationality and Modernity, Allen & Unwin, London), 1987年版, 第188页。

自 由

自身命运的“人”是否是同一类人。

这种混淆不明是造成许多一直萦绕于社会学讨论中的误解的原因。其中最突出的误解是对马克斯·韦伯传承给当代社会学家的“理性化理论”（rationalization theory）的曲解。作为伟大的思想家之一，韦伯敏锐地认识到，就手段一目的性筹算引导下的自由选择而言，社会学的（被看作有别于心理学的、存在主义的或者反而以个人为中心的）解释是模棱两可的。在绝大多数的评论中，韦伯在“理性化趋势”的理论中所看到的社会矛盾，被按照浪漫主义精神得以解释——或者解释成自由的个体在按科学方法织就、以功效为准绳的各种规则的罗网中进行的斗争，或者解释成再次上演的“个人对社会”的古老戏剧。一旦这样进行解释，人们就会草率地指责韦伯的分析是含混不清、前后矛盾的。然而，只有与韦伯分析的真实内涵相反的解释才是前后矛盾的。

对于把自由选择和理性指导下的合理行为转变成现代社会中所有成员的共有财产的可能性，韦伯并未抱有任何幻想。惠姆斯特（Whimster）和莱施（Lash）对此予以简洁而又恰当的评价：

韦伯坦率地承认，科学是一种知识贵族的事务。政治是一种特殊的事业，而且只有极少数人能满足理性责任与信奉自由选择信仰的双重要求。韦伯在人文

科学中无疑是知识渊博、造诣深厚的。^①

在韦伯看来，无论在过去还是将来，直接、自愿且自由地选择、从而按照自身理性来指导其行为的活动，都是仅仅向经由筛选而产生的少数群体开放的一种选择。惠姆斯特和莱施在指出的诸多考虑因素时，就提出过这样的看法：并非所有的人都有能力将自身提高到一个很高的知识水平——这一知识水平既以理性为其可能到达的条件，同时也是理性所要求产生的结果。只有一部分人，才在心智和性格两方面都具有不可或缺的品质。然而，这并不是韦伯所考虑到的惟一因素，我们可以断言他们所考虑的这一因素并不值一顾〔因为这一考虑与贵族政治或与精英主义（*elitist*）之间关系密切〕，而且，对于韦伯所提出的自由理性个体的行为具有选择性的观念，这一考虑并不会带来丝毫减损。马丁·艾伯若（Martin Albrow）指出“通过理性化状态所提供的自由物化手段，是以一种不平等的方式进行分配的”，并同时警告不要采取“任何旨在解决这一争论的尝试，因为，这一争论将理性和自由的形式问题与财产所有权及控制权的物质性事实分离开来”^②，这样，艾伯若就触及到了真正的决定性因素。

① 前注，《马克斯·韦伯：合理性和现代性》（*Max Weber, Rationality and Modernity*），第11页。

② 马丁·艾伯若（Martin Albrow）《韦伯理性化概念在当代的应用》（*The Application of the Weberian Concept of Rationalisation to Contemporary Conditions*），出处见《马克斯·韦伯：合理性和现代性》，第181页。

自由

在韦伯关于理性化组织起来的社会的创见中，至关重要的一点在于，这种社会并未要求把自由和理性行为转变成所有社会成员都具有的特性。社会体系中的理性要求——而且允许——其领导者和设计者的行为具有自由且符合理性。而对于其他的社会成员而言，他们的行为则必须由设计合理的成文法规加以规约，这些法规是通过使个人的行为与社会体系的逻辑相吻合的方式来塑造行为存在的外部背景。所以，理性的体系是一种理性化了的体系。这一体系要求已经理性化的成员（rationalizers）运用其自由和个人理性，以保证其他成员的生活处于理性（然而并不必然是自由）的情境中。

在韦伯的方案中，一方面是选择所具有的理性自由，另一方面是愚笨可笑、令人窒息的官僚制的世界。但是，与我们经常听到的观点相反，韦伯并未指出二者之间互不协调或彼此矛盾〔对韦伯而言，官僚制的理想模式是一种遵循规则的运作，而这种规则解释详细，是理性化组织起来的社会所必须依循！的——对此可参照戴维·比瑟姆（David Beetham）最近所做的精彩分析^①〕。如果不巩固通过颁行各种规章所取得的统治权、不对被统治者可能出现的行为举止加以严格控制，那么，自由既不可能切实有效，也不可能稳定可靠。另一方面，如果没有能够进行选择的自由人（他们为技术中立的组织指明了方向和目标，否则，这些组织只能是静止且缺乏方向性的）赋予这些

^① 参见戴维·比瑟姆（David Beetham）的《官僚制》（*Bureaucracy*, Open University Press, Milton Keynes）。

规章以内涵，那么，这种种规章将是盲目而无目的的。因此，自由和官僚科层制之间是互为补充的。在理性的体系中，二者只能是共存——存放自由的容器只能安全地置于官僚制这幢大厦的天台上，这样才能避免因其渗漏而导致整幢大厦解体和倒塌的危险发生。

在韦伯所创立的理性社会双重模式的理论与耶利米·边沁在其以圆形监狱为比喻而描述的理性社会设想中，读者可能会发现二者间惊人的相似之处。每一种模式都是通过把两种严格区分的截然不同、却又互为补充的组织原则结合在一起而形成的；每一种模式都吸纳了自由和不自由，并将二者同样作为自身不可缺少的组成部分；每一种模式都没有采用效忠于共同的价值之类的“精神性统一”（spiritual unity）来保证自身功能的发挥，而是以假设每个个体都具有的利己主义作为其功能正常发挥的充分条件〔人们尚未予以足够强调的一点是，韦伯为现代理性社会所设定的“法律理性权威的合法性”（legal - rational legitimation of authority），给作为一套实质性信仰和政策选择的传统的合法性权威撞响了丧钟〕。每一种模式都把有选择性的配置个人自由作为确保整个体系合理化的首要功能性要素。自由，在每种模式中都是服务于创设和强化约束，而人们确信各种约束能够在社会的各个层面上带来令人满意的（而且是有益、有用、有效的）行为。

第三章 自由的收益与代价

对自由的渴望来自受压抑的体验，即来自于人们无法逃避做他不想做的事情（或者为了使自己不用面对比屈服原先的要求更令人不愉快的处罚而不得不做）的感觉，或者源于人们不能做想做的事情（或者为了使自己不用面对比放弃更痛苦的惩罚也不能这样做）的感觉。

有时人们能从他们认识的人（即平时直接接触的人）中找到压抑的源头。人们自愿组成或参加亲密的团体，希望借此逃避“公共生活”（public life）正式的模式和各类麻烦的规则，从而可以放松、尽情地倾吐他们真正的情感。但是，这些团体也许很快就因自身的缘故转变成人们压抑的源头。正如小巴林顿·摩尔（Barrington, Moore Jr.）论述的：

亲密的团体、甚至相爱的恋人之间普遍的经验表明，深厚的友情随着时间的推移会转变成满腔的敌意，保护可能转变成压抑。这种转变的原因之一是彻底的不耐烦和厌腻……另一个原因是合作关系的崩

溃。

在这个复杂、功能细分的社会中，我们比以往更强烈地需要来自亲密的群体或爱人所能提供的友善温情。然而，这也可能使这些群体变成一个新的不祥的压抑源头。这类群体由于承受了过多无法实现的期望，所以一旦受挫，会导致人们互相攻击。在前面引用的论著中，尼古拉斯·卢曼（Nicklas Luhmann）将当代人的过重负担归于以下事实，即人们在爱和被爱的关系中寻找对他们个人身份的认可和“社会确认”（social confirmation）。

在其他情况下，压抑的经验可能是扩散的、不固定且来路不明的。人们往往觉得自己受到了不公平的待遇，但除了身份不明的“他们”（they）（“他们”仅仅承担人们无知的替罪羊）之外，人们找不到可以特别指责的对象。针对这种确定品行明显不端的人所具有的显著困难性，约翰·拉克斯（John Lachs）根据“行为中介”（mediation of action）对之加以解释。这就是说，在一个劳动分工细化、多向度的复杂社会中，大多数行为的初衷和实际执行之间很少在一个人身上保持一致，在下达指令与真正执行之间、即计划与实施之间存在着相当大的社会差距。这个差距要由许多人来填补，而每个人对他们所致力活动的意图和最终结果知之甚少〔对“中介行为”另一种思考方式，用“延伸的依赖链”（extended chains of dependence）来表示，诺伯特·埃利亚斯认为这种方式概括了现代社会的特征〕：

自由

最值得注意的是，我们在遇到错误的行为或显著的不公正时并非无法辨别它们，让人疑惑的是，如果我们中每一个人都没做有害的事情，那它们是怎么出现的呢？我们找寻可以指责的人，找寻可能解释我们所有人都憎恶的恐惧得以形成的阴谋。令人难以接受的是，根本没有人和组织计划或真正引发这一切。

每当我们不能使这种指责人格化（尽管我们为此付出很多努力）时，我们倾向于谈论社会压抑（social oppression），这是一种由社会的存在而引起的压抑（当我们对此什么都不做时），它是一种无法避免的、天然的必要性，或者说是一种由于社会的组织不当而引起的压抑（这时我们仍然希望消除这种压抑）。

然而，人们解释压迫的感觉时，其根源总是本人的意图（或看作是自身的意图）与实施的可能性之间的冲突。社会应该期望有这样的冲突，在实际中人人都被社会摆布的，而且社会中半自治的职能部门正在不断对个人提出不协调的乃至矛盾的要求和压力，个人也面临着关于这些要求和压力的相互不一致的评价。自相矛盾的是，正由于这样一个社会的职能分化，留给了个人许多选择并使之成为一个真正“自由的”个体，也产生了大范围的压抑的体验。

当受压抑的体验成为普遍时，那推动自由的动力也是如此。只要认为自由是对压抑的改正，是对这种或那种制约的消除，这些限制与当时所强烈感受的和痛苦受挫的意图不一致，

那它的意思仍很清晰。作为一种持久的状态，自由很难正面地、积极地描述。所有这些尝试都会导致矛盾，至今没有解决矛盾的令人信服的结论。

“绝对自由”只能是想像的完全的孤立，完全隔绝与他人的联系，这种状态在理论上也站不住脚。首先，解除与社会的联系将让自由的个人单独面对自然的肆虐；其他人，不管道德败坏还是令人憎恶，也可能成为不可或缺的资源。没有他们，纯粹肉体的存活也是不可能的。其次，正是在和其他的人交往中才能确认一个人选择的正确与否，他们的行为才能被赋予意义。然而，不管人们的目的看起来多么个人化，通常都是借来的而不自己创造的，或者至少是由一些社会团体承认才赋予了意义（或者他们拒绝认可这些目的，这种情况下他们再致力于那些受人质疑的目的将被归入疯狂的例子）。因此，长期脱离人群将导致缺乏保护和加剧不确定的双重困境，每一种困境都足以使自由可以想像得到的收益化为乌有。

如果绝对自由是一种心理实验而不是实际经历，那么略微削弱的自由是以“独处”的名义行使的。独处是一种拒绝他人（个体，或作为超个体的权威机构）在特定时期或在特定活动中侵扰特定场所的权利。当个人享受独处的时候，他是看不见的，肯定没被监视，同时可以从事他所希望做的事情，而不用担心受指责。独处作为一个规则，是部分周期性的，局限于特定的场所或生活的某些方面。一旦超越某些限制，就变成了孤立，因此多少体会到了想像的绝对自由的恐怖。当人们能自由进出私人领域；当独处成为社会活动之间的插曲；或者更可取

自由

地成为人们随意选择的时间的插曲，那么独处确实能充当解除社会压力的功能。

独处的代价极高，也确实如此。有些人被强迫性地剥夺了独处权，因此对外部控制显示出了不懈的警觉（如 Bentham 的圆形监狱的囚徒）；监狱、军营、医院、精神病诊所、学校都是限制独处的机构，它们把防范独处看作公开机构最终目标的方法之一。然而不带强制性的禁令并不意味着独处是随意可得。独处需要“避难所”（Orest Ranum 语），如私人寓所、带篱笆的花园、隐居所，还有防外人入侵的树木带——标明仅仅作私人用途和有效防止侵扰的地方。进入这些地方通常是一种特权和奢侈；只有富人和有权势的人才能设想，对于其他人，即使是可能的事情，独处也是成问题的，这是一个遥远的目标，需要付出艰苦努力并做出牺牲的目标。

然而独处是昂贵的，还在于必须以它的名义出卖其他的个人需要。首先，独处至少要求暂时中止社会交往；没有人分享你的梦想、担忧或恐惧，也不能提供援助或保护。由于回到他人陪伴中的希望存在，即与他人一起分享想法和目标的机会还在，独处不是不可容忍的。所有压抑的主观代价（所有交往必须付出的代价），随着独处时间增长的趋势会逐渐减少。

基于以上考察得出的总体图景是一种摇摆不定的心理。对孤立的畏惧抵消了对压抑的憎恶，人们独自承担责任所带来的焦虑往往抵消了对强求顺从的不满。乔治·巴兰迪尔（George Balandier）从另一方面考虑自由的模棱两可性，指出它与所有权力（不管多暴虐）同样持久的矛盾之间有直接关系。权力提

供了“摆脱自由的自由”：自由豁免了选择的责任——通常是惨痛的，这太危险也不符合人们的喜好。确实权力是暴虐的，因此在压迫中也是有效的，它可能被视为是规则的保证，让人体验到秩序和保障；为此即使在同一时期，权力作为特定秩序的护卫者引起人们的憎恨和抗争，因为人们往往不满并产生争议的问题是以违背人们的利益而解决的。人们对权力的态度并不是接受和挑战交替选择；它们大多数时候是共同存在的，就像人们对自由的态度一样，两者与权力不自在地交融着。“一切政治制度在遵循传统还是屈从于科层合理性都有这种模棱两可性。”

这两种矛盾心理，一种与自由的体验有关，另一种则与团体成员的约束有关，不断产生共同体的梦想；这种特殊的共同体像以前一样，与历史学家和人种学家所知的没有相似点。〔在玛莉·道格拉斯（Mary Douglas）的简要结论中，小型社会不能代表理想化的共同体。〕自由的模棱两可性滋生和助长了人们的想像，即出现一个能同时结束对孤立和压抑的恐惧的共同体；这个共同体不仅仅平衡两种令人不快的极端，而且有效地把他们写成好的；这是一个同时享有自由和友情的共同体。而且两者都不用付出任何代价。人们日常生活中经常遇到的永远无法最终解决的矛盾，这种共同体的梦想也不能真正解决。这些梦想总是被解释为怀旧的表现，然后以不具有历史真实性为理由而被抛弃。实际上，这种幻想深深扎根于现实当中，这也是为什么虚幻的共同体可以帮助我们更好地理解埋藏在现代社会生活中的真正的矛盾。

自由

对自由的需求和社会交往的需求——尽管互相摩擦，仍是不可分离的——似乎是人类状况永久性的特性。粗略地说，感受到任何一种需要的迫切性取决于另一方得到满足或超出的程度。它们的平衡随着历史变迁和社会的改变而改变。资本主义革命加剧了人们对自由的想像，似乎可以从不公正的等级制度和法人团体及堂区令人厌恶的干涉中获得自由。然而，随着限制被打破和摒弃，人们发现自由意味着必须依靠自己的能力，只要有依赖的能力，这种观点就是可行的。对许多人来说，强权再次成为一种优先权——一个即将成为独裁者的人用法律、秩序和确定性来迷惑大众，有望会受到人们的广泛拥护和热烈欢迎。

这种钟摆往往以哪种方式进入我们生活的社会呢？我们更怀念的是自由或是共同体的团体生活呢？我们的社会具有追求财富和社会地位的自由、具有自由竞争的权利和不断扩大的消费者选择的自由，但它已经提供人们渴望的一切自由了吗？满足另一种共同体支持的需求，这最终的任务还留在社会的议事日程上吗？

我们无法给这个问题明确的答案，也很难去证实。认知角度细微的改变（如生活的各个方面，或者被关注的那些人的类别）可能导致大量分歧的观点，许多观察家有理有据地指出：资本主义——尤其是在消费阶段——向多数人展现了运用他们智力、意志和判断力的闻所未闻的可能，〔比方参照布莱恩·特纳（Bryan S. Turner）对消费者选择在增进个人自由中的角色的评论〕。另一些人同样有理由强调指出；信息技术惊人的发展和

所谓的关心他人的职业，以及对“社会泰勒主义”的新说法，使社会控制个人生活成为可能并发展迅速，控制的目标瞄准消费者行为。来自罗宾斯和韦伯斯特（Robins and Webster）下列引文非常平衡、适中地表达了上述观点：

生活各个领域与过去决然不同（那时饥饿、压迫和自然的严酷是控制人们的主要方面），已经被越来越有意识地、系统地控制着，被管理着更好地预测、引导、影响和利用人们的渴求、需要、动机和行为。我们的观点是控制与社会联系比以前更一体化，尽管这可能采取一种严厉的、甚至令人不快的形式，但它比以前更广泛。那些从日常工作和可预测的工作场所到爱好、假期、幻想的种种尝试通常是被整合和编制好的。

最近的分析研究却有种不同的趋势，它所关心的不是全球范围的当代社会所产生的自由和不自由，而是关心社会可能提供的自由的变化特征。从前面的章节读者得知，现代认为自由的标志是个人主义和资本主义的紧密相连性；然而现在据说这种联系正在迅速消失。我们在社会中能找到的无论何种自由——可以这样说——都不会采取断言的、独立的、自主个体这种自从现代和资本主义社会出现以来被看作是自由最显著的化身的形式。因此艾伯克罗比（Abercrombie），希尔（Hill）和特纳（Turner）指出：“个人主义和资本主义不再为对方服务。资

本主义已经超越个人主义并且比以前更少受它的影响。实际上，有迹象表明现代社会的个人主义更导致资本主义机能不良。”他们断定：“自由的领域不断受到侵蚀，并相应地退却到残留的私人领域。”

诺伯特·埃利亚斯（Norbert Elias）没有详细说明类似的假设，他提出了一个理论描述资本主义和“自主个体”逐渐分离是不可避免的。实际上，如果无限制地应用资本主义的原则（“自由竞争”），后者的继续存在是不可能的。这是一个有权威的理论，它基于对大量历史事实的深切分析，并且在完美的逻辑上建立起来。

埃利亚斯（Elias）的理论核心概念是“消除竞争和垄断功能”。尽管它主要是解释从封建主义的割据到专制的进程，它的概括性还是层次很高：最后的结果是依照一个构架的内部逻辑来解释的，这个构架由许多参与自愿竞争的独立单位构成：

一个由无数规模相当的权力和财产单位构成的社会，在强大的竞争压力下，驱使少数单位扩张而最终导致垄断……含有数量较多的单位凭借他们支配的权力进行竞争的人文构架倾向于打破均衡状态（互相制约；相对自由地竞争），达到一种越来越少的单位能够竞争的状态……

除非采取对抗的方式，否则卷入这种运动中的人文构架将被控制所有的机会……机会开放性的体系已经成为机会封闭性的体系……

通过一系列的消除竞争的过程，日渐增多的获得权力的机会逐渐积聚在越来越少的一部分人手中。

比赛中输了的人现在成为少数赢家的奴仆。这意味着即使上述格局在开始时各个组成单位处于完全平等的状态（实际情况并非如此），最后不可避免地造成一小部分强大的单位，大部分的是丧失权力的单位，后者转变成行为受管制，当然也不再具有“自主权”的附属品。在更小范围里，最近出现一个埃利亚斯（Elias）的“消除竞争”原则的现实例子。以竞争升级为名而实施“废除管制”的措施，迅速而恒定地导致了少数庞大的联合企业的形成，这些联合企业垄断了整个领域，所有实际的意图和目的是废除“独立企业家”的想法（如美国航空系统或伦敦证券经纪人的案例）。

随着“消除竞争”和“垄断功能”的实施，人们预料资本家提出的个人自由将局限于越来越少的小部分人。通过努力爬到社会顶层而备感孤独的巨头们的时代一去不复返了。白手起家的大亨们甚至作为神话和大众梦想中的英雄一样被遗忘了。当代瞄准大众读者群体搞文学创作的研究者指出，人们对这类“工业拓荒者”似的旧式成功之路兴趣索然；同时也对曾经广泛宣扬个人的品质和特性是成功的决定因素这种信念失去了兴趣。约翰·卡维特（John G. Cavelti）说：

没有盛行的理想能取代曾经成功哲学家所占据的位置。新的决定个体和社会目标的标准没有产生，反

而白手起家者的完美理想逐渐削弱……今天，办公室的勤杂员都知道在哈佛商学院待一年比一生勤劳、节俭、克制和虔诚对他的职业更有好处。

对于活在一个半世纪以前的多数人来说，他们可能会投身财富与权力的残酷竞争中，而现在通往幸福生活的道路超越了恪守制度上确定的目的、规则和行为模式。为了成功，他们不得不屈服于具有资本主义创业精神的白手起家的英雄们认为是自由不可分割的那一部分。他们也必须忍受父辈创业者们准备承受的更多压抑。他们不得不接受指令，表示愿意服从，并调整自己的行为达到上级要求的尺度。无论他们多富裕、权力多高、名气多大，都保持清醒的意识：他们正在被注视、被观察和被监督，就像边沁（Bentham）的“圆形监狱”中的中级监督者一样。传统的资本主义的自由并不适合他们。他们追求自由的内驱力只能寻求其他的出路，发现新的形式。若有的话，也只留下微乎其微的不毛之地可供生产财富。但这并不意味着没有提供自由的选择空间。

个人自我作主的内驱力已被物质生产领域排挤出来。这反而在新的“开拓领域”，即迅速扩展似乎是无限制的消费市场中，开拓了比以往更广泛的空间。在这里，资本主义似乎最终找到了智者里程碑的秘密：从消费者的立场看，消费世界（不同于财富和权力的生产与分配）摆脱了消除竞争和垄断功能的祸根。这里，竞争没有消除，而是继续存在着；参与者数量不是在减少而是在增多。似乎这不是一个足以令人惊叹的成就，

消费世界似乎治愈了自由的另一种痛苦：即无安全感。在消费者的观点中，行使个人自由不能牺牲精神安全基础的确定性。这两个革命性的成就证实了下面的观点，即后期资本主义社会在消费主义阶段较之任何已知的社会，包括过去的和现在的，为人类自由提供了更大的空间。

消费世界摆脱了其他竞争形式所具有的自我消灭的趋势，是通过对金钱和财富（商品的供应有限，因此倾向无法停止的垄断化）升级到对象征符号的个体内部的竞争得以实现的。在消费世界中，占有商品只是竞争的资本之一。斗争还包括象征符号的斗争，包括符号所表示的区别和独特性的争斗。就其本身而言，竞争具有一种独特的能力，它在斗争中增值股本而不是逐渐耗光它们。

消费主义最终盛行起来的之前很多年，一个最具洞察力的美国社会学家，桑斯坦·凡伯伦（Thorstein Veblen）点出了象征符号竞争的潜力：“因为斗争很大程度上是基于令人反感的攀比心理而获得体面的比赛，因此不可能确定目标。”这种竞争永远没有结果，始终充满着新鲜的刺激，并永远使人存在希望，竞争从它本身的动力中引出目标和汲取能量，可以永久地自我维系。一个著名的法国社会学家皮埃尔·鲍迪（Pierre Bourdieu）考察了这种自我推进和自我维系的机制，他的结论的要点是：消费世界确立的竞争的真正的利害关系是社会地位之间的差异，而不是地位本身。“地位的差异在象征意义上是系统扩张的对象。”地位差异的量数不胜数。在理论上，没有必要限制稀有的自然资源或有限的财富这样的差异。在消费者

之间的竞争过程中，新的差异又产生了，因此一些竞争者赢得的奖励不一定削弱了其他人的机会。相反，机会刺激其余的人越来越强大，越来越努力地参与竞争。参与竞争，而不是象征当时得胜状态的物质战利品，造成了这种差异。

马克·纪劳姆（Marc Guillaume）指出，在消费主义阶段，市场上购买的商品的“实用功能”被掩盖了，而“符号功能”正取代它的位置。这种符号正是人们垂涎、寻求、购买和消费的对象。我们需要商品不是用来改善身体和心智（使人们更健康，更富裕，更斯文），而是渴望用它们魔法般的潜力给予身心一种特别的、与众不同的、令人羡慕的气质（那是一种属于标明差异位置的特殊外观）。若超越纪劳姆（Guillaume），我们设想“实用”功能和“符号”功能之间的差异其实没有什么意义，因为正是商品的标示能力构成可交换商品主要的吸引力，也就是真正的“实用功能”。

个人自由从财富、权力的竞争转移到对象征符号的竞争，这为个人的自我作主创造了新的可能；由于符号竞争不会面临迫近的、无法挽回结局的危险，因此不必承担受挫和自我毁灭的种子。理论上的消费者竞争“并非真正的自由”，而是抑制“真正竞争”的补偿，是大商业公司诡计和阴谋的产物，这种说法无论真实与否，都不会改变事实。这种竞争，由这种竞争所唤起的个人活力，由它所提供的选择的多样性，以及由它所带来的个人的满足，都完全是真实的。人们欣赏、珍惜这些东西，把它们当成自我作主，因此不会轻易放弃，当然不会用来交换对需要的管制以及必需品的定量供应。

现在我们可以某种程度上改变以前对资本主义和个人自由之间的最初联姻的历史命运的初步看法，这段联姻并没有以分裂而告终。相反充满活力、发展良好，所发生的不过是长期的联姻中可预料的事情；双方都经历了一系列的转变，对那些从它们联姻以来首次与它们重逢的人来说，已经变得面目全非了。今天资本主义不是仅由竞争来界定的，它早已不是“对所有人开放的自由”，好像一望无际的、孕育着智慧、首创性和实力的沃土。而是一种高度组合系统，由少量的（并仍在减少中）控制中心在操纵和监控。每个控制中心都用强有力而昂贵的信息收集和制作手段来装备自己。资本主义竞争似乎已接近一切竞争的目标；可以这样说，自行运转或自我毁灭。这种目标至少已接近这样的状态，即新的竞争者很难参与——以致传统的早期的资本主义的竞争成为不适合大众分配的命题。

但是联姻的另一方也发生了变化。早期资本主义时代的自我作主的个体仍然充满活力，它关注的是确立自己的身份和赢得社会的认可——他只是在另一个生活领域寻找问题的答案，并相应采取了不同的手段。如果有什么区别的话，选择的自由以及伴随它的自我作主的生活方式相对于拓荒者时代，今天已经在更大的层面上对社会开放。无论“从赤贫到暴富”的说教者们如何努力地使我们相信相反的情形，在资本主义竞争中真正能行使自由的人数总是有限的。拓荒者和巨头们的时代也是压倒多数的社会成员一生被限制在圆形监狱般的等级制度的底层的时代，自由是一种少数人享有的特权，除了几个罕见而短暂的例子以外（如美国的“西部边境”）人们甚至无法确定，

自由

是否如人们常常暗示的那样，享有这种特权的人数显示出逐年下降的趋势。可能这个数量相当稳定并仍和过去任何时候一样大（或者说一样小）。勇敢、坚强、进取和白手起家的企业家们的消亡，被误认为是资本主义社会意识形态的双重变化，而不是资本主义社会的实际情况。首先，有力的证据最终得到了确认，并且资本主义社会的自我意识也甘心这一事实：少数非常成功的巨头的独特生活经历永远不会成为大众个人发迹的万能模式。其次，这种老套的发迹模式以及独占性已经过时了。此外，同样具有吸引力且更现实的模式出现了，它更适合大众分配。

在这些其他模式中，有一种由于在许多方面优于旧模式而非常突出：即通过消费者竞争获得作为象征性特征的成功模式——这种成功（用马克思·韦伯的话说）不是通过内部阶级间的竞争和阶级间的竞争，而是通过身份团体内部的竞争和不同品位的竞赛获得的。这种成功模式的优越性比传统的与资本主义联系并在资本主义前半期积极倡导的模式等显著。新模式不仅仅取代旧模式成为个人行为的有效指南；这是第一个为资本主义社会大多数人所遵循的个人自由和自我作主的新模式，不仅在意识形态产生的幻想中，也在实际生活中遵循。资本主义远不是压抑个体发展的潜力，反而形成了一个这样的社会，自由选择和自我作主的生活模式能以空前规模实现。然而，这一进展与象征符号的竞争替代财富和权力竞争的过程是紧密相连的；换言之，这种进展是与特定保留地的撤消紧密相联的，本来在这种保留地中，自由的个人可以不受限制地发挥作用，同

时这种撤消没有损害基本的权力关系网络——在这个网络中，消除竞争和垄断功能的原则依然是社会稳定的可靠保证。

经过这样的调整，资本主义加固了。由权力竞争造成的过度紧张已从中央权力结构开辟了安全地带，在那里，紧张关系可以得到解除，而对权力资源毫无不利影响。参与象征符号竞争的自由个体释放了大量的能量，这更加提高了对资本主义工业产品的需求，并有效地使消费摆脱了“自然的”限制，这种限制是由“物质需求”（即要求商品仅仅具有“实用价值”的那些要求）能力所界定的。最后，但同样重要的是，随着消费被牢固地确立为个体自由的一个焦点和竞技场，资本主义的未来看起来似乎比以往更为安全。社会控制成为一种轻而易举的事情。那种招来异议而又代价昂贵的“圆形监狱”控制方法，也许会被放弃，或者被花费较少而效率更高的有魅力的方法所取代（或者更确切地讲，“圆形监狱”方法的运用也许只限于由于各种原因不能被消费场所整合的少数人）。现在让消费市场及其吸引力来引导在功能上对资本主义经济制度是必不可少的，而对资本主义的政治制度无害的行为。因此，复制资本主义制度是通过个人自由，而不是对它的镇压实现的。“社会控制”的整个操作活动现在可以算作体制的财产了，而不是一笔管理费用了。

消费市场之所以成为一种被控制者心甘情愿和满腔热情地接受的控制形式，并不仅仅是因为它对顺从者提供了琳琅满目的奖赏。主要魅力也许在于它提供给公众诱人的自由，而这些公众在其他生活领域中发现的仅仅是常令人感到压抑的束缚。

自由

使市场所提供的自由更加诱人的，是它不具备玷污大多数其他自由形式的那种污点：也就是说提供自由的这个市场，同时也提供了确定性。这种市场提供给个人的是“纯粹个人的”选择权力；然而它使这种权力选择得到了社会的认可，从而驱除了破坏自主意志的快乐的的不安全感这一个魔鬼（如我们在本章开头所看到的）。消费市场以一种悖谬的方式实现了那种“幻想共同体”——在那里，自由和确定性，独立和集体生活彼此毫无冲突相互共处。因此，人们被一种双重约束推向市场：他们不仅为了个人自由而依赖于市场，而且为了不用付出不安全感的代价就能享有自由而依赖市场。

我们还记得，一旦砸碎了使人们几乎永久地处于随意给予的社会地位的共同体或法人的桎梏，现代社会将使个人面对确立自身社会身份这一令人痛苦的任务。每个人都不得不由自己来回答这样的问题：“我是谁”，“我应该如何生活”，“我要成为什么样的人”——而且，在末日来临时，他得准备承担自己回答的责任。在这个意义上，对现代个体来说，自由是无法避免的命运，除非逃入幻想世界或者发生精神错乱。因此，自由是一种祸福参半的福音。人们需要自由来体现个性；然而，仅仅凭借自由选择来显示个性又意味着生活充满着对过错的疑虑和恐惧。

人们可以用许多方式来承担构建自我认同的任务。然而，为了胜任这一任务，所选择的方式必须合乎某些标准，比如用它来评估整个事业成功与否，来认可自我构建的结果等等。可以这样说，对自我的自我构建是必要的，而对处自我的自我确

认则是不可能的。

在理论上能够承担自我建构任务的回应，很少能满足一些附加条件。大多数人理所当然地选择的方式是自我作主：竭力使自己的计划、自己的世界观强加给他人，从而使他人服从于自己的意志——不是从现实中寻找自己的反应方式，而是以自己尺度来重塑现实，从而“将自己的印记留在这个世界上”。据称这就是资本主义先驱、浪漫主义艺术家和政客们的方式。这种反应方式的明显弱点（无论它有真实的或想像的优点）在于它可能只被少数人选择；固然，这种反应方式只有在绝大多数人构成了自我完全相同的现实这一条件下才有意义，这种现实是有待于塑造、改造、从属于某种规则并且“被打上烙印的”。正是大多数人的被动性和顺从性被用作证实少数英雄的本质；大多数人的从众行为也是某些自我作主者所寻找的证据。显然，自我作主的反应方式不能被看做是处理自我建构任务的普遍方法。

由消费市场提供的完成自我建构任务的方法摆脱了这种种的限制；在原则上，它能够被每个人所采用，并且同时为大家所采用。这种市场方法就是从大量出售的商品中选择身份象征符号。被选择的象征符号可以以各种各样的方式汇集起来，从而得以形成大量“独特的组合”。对几乎每一个经过规划的自我来讲，都有可购买的表达它的符号。如果暂时还缺乏这些符号，那么人们可以信赖利益导向的市场会马上提供它们。

其实，市场方法就是利用形象来构建自我的。这种自我逐渐等同于其他人能看到和识别的视觉线索，这种视觉线索是多

自 由

种多样的，它们的意义则取决于人们的理解。它们包括一个人的体形、身体的装饰、住所的风格和摆设，出入场所、举止谈吐、谈论的话题、文艺品味、所吃的食物和烹饪方式，以及其他许多东西，包括市场以物质商品、服务或知识的形式所提供的一切东西。更有甚者，单一的线索总是完全伴随如何将众多线索组合成总体形象的指示。没有一个人应该为其想像力的贫乏而感到自惭形秽——模范的认同也是由市场提供的，个体本身所要做的惟一事情就是遵循一整套东西所附带的说明书的指导。所以选择一个人认同的自由成了一种现实的命题。可供选择的范围是广泛的，然而，一旦做出某种选择，那么这种被选定的认同通过必要的购买或使自己服从于所要求的训练——如更换一种新发型、参加经常性的慢跑、坚持瘦身减肥，或时髦的象征身份地位的措词来丰富自己的谈吐——而变为真实。（就是说，在象征符号意义上是真实的，作为可见的形象也是真实的）。

这种自由不同于先前讨论过的那些自由形式，因为它不会导致“零与总和”的比赛，即一方得胜引起另一方失败的比赛。在消费者自由的比赛中，所有消费者可以同时成为赢家。认同并不是稀缺物品。如果有什么不同，那么这种物品的供应会趋向供大于求，因为任何形象的泛滥必定会损害它作为个体独特性的象征的价值。然而，一种形象的贬值永不会是一种灾难，因为被抛弃的形象很快就会被尚未成为粗俗品的新的形象取代，所以自我构建又可以重新开始，像往常一样有希望达到其目的：创造一种独特的自我。因此，个人自由问题的市场解

决方法是普遍的，显然没有我们在其他解决方案中发现的自我毁灭的倾向。

对自由选择的社会认可（即摆脱不确定性）是市场提供给消费者的另一种服务。这种服务是免费的。整套的认同特征是一起得到认可的，如配套的内裤等。

在顾客的认知中，这些象征符号是与顾客的生活类型相联系的，顾客希望借助符号达到这种生活。组成最终形象的要素在展现之前事先已被精心地安排好了；这些要素，与它们指望提供的非常容易辨认的情景符号，一起显现“在一个情景中”，作为“自然的”、“明显的”、不需要进一步的论据和理由，逐渐地沉淀在顾客的脑海里（或下意识中）。从现在起，我们所讨论的情景如果没有一种特定的商品，似乎就会显得不完整（如同盛宴没有名酒，幸福家庭缺少了名牌洗衣粉，细心的父亲和体贴入微的丈夫没有特殊保险，漂亮的肌肤少了名牌香皂等等）。更为重要的是，从现在起这类商品与情境本身似乎已融为一体；它们最大的吸引力是给了人们这样的信心：以它们作为有机部分的整体情景确实是可以实现的。

另一些象征符号商品的价值，一方面是借助知名人士的威信来确定的，这些名人在公众的心目中已成为仿效的对象，另一方面是通过科学权威来确定的，这是因为科学权威拥有可靠的和无可挑剔的知识。产品的广告往往由名人来推介，他（她）使观众相信，他（她）经常使用这种产品，效果特佳，甚而使他（她）出名的个人成功也是全靠使用这种产品而获得的（一位体育明星之所以身强体壮，是因为饮用了配有特殊营

自由

养的饮料；受欢迎的女明星之所以青春长驻，多亏使用了某种面霜）。另一种方式是，广告引起了含混的“科学调查”，即拐弯抹角地提一下“医生的”、“牙医的”观点，或者更笼统地说本产品代表公众脑海中确定的、可靠的知识的现代（或未来）技术的形象（有时它完全可以使用一种表面上“科学的”术语使理性推理变得清晰可见——诸如“这种清洁剂会洗得更白，因为它含有一种可洗得更白的原料”，或者为了对付那些比较精明的顾客，用外语印刷一份豪华汽车的说明书，并用大量的看起来是物理学上的平衡或数学公式来点缀）。结果不仅使得消费者确信产品确实能达到它所宣称的效果；从心理上也得到满足：商店里的一件产品成为理性的真正体现，因而使用它是理性行为的象征。无论谁使用这种产品，他们都在分享我们时代最高权威的声望。一个人只能通过正确的购买行为才能使自己理性化；购买的同时也购得了确定性；自由选择成了以见识广博为依据的选择，而没有牺牲选择者的自由，正如同自由不再需要危害人的自信，足以说明这些选择是正确和理性的。

借助多数人的认可同样可以达到主观确信的效果。在此情况下，民主投票的威信被用来服务于消费者的确定。商业广告告诉潜在的顾客，大多数人都在使用这一产品，或者说越来越多的人转向这种产品。绝大多数产品仅仅凭它们的规模来获得威望。他们共同的假设（尽管大家心照不宣）是“这么多人不可能都是错的。”尤其人数还是大多数。这种通过数据来说理的重要功能并不是借助科学权威获得确定。百分率和大多数被引用作社会认可的象征符号；代表曾经很强大现今削弱甚至渐

渐消失的社会群体的支持，这种支持过去是通过面对面的相互影响而协商的。组织严密的共同体已经被分裂并转变成了“人口”——没有关联个体的松散集合体。在这个阶段权威只能靠计算百分比来解释，靠民意测验的结果来推断。然而，权威却宣称具有曾经交给群体共同定论的威望，并取得一定的成功。群体的这种借来的威望使大量的论据作为个体确信的可靠基础。

因此，消费者市场是一个既提供又获得自由和确信的地方。当享有确定性又不用损害主体的人身自由时，自由就免除了痛苦。这是消费市场了不起的成就，没有其他制度能如此成功地消除自由的多重矛盾。

不用说市场不会为了消费者的喜爱而提供独特的服务，（尽管许多公司仿效“微笑银行”和“一直说对的银行”，尝试使客户信服他们所说的正是他们所想做的。）自由与确定性的结合——对消费市场控制和联合在后期资本主义社会中起着关键的作用——也不是政治手段和精心策划的宣传战役的结果。消费市场对于资本主义的政治稳定和其成员按利润导向的目标前进进行社会整合提供了独特的服务。这种服务可以说是一种副效应，对日益扩大的需求和增加财政收入的合理追求的副产品。市场提供的确定性并不是无条件的，这种确定性的建构包括购买某种产品，这是必不可少的成分。这种购买行为被描述为通向确定性的惟一方式。那些克制购买的人不能确定其行为是理性的。更甚者，他们应该明白自己不是理性的存在物，他们滥用了自由并承担付出极大代价的风险。米歇尔·帕伦特

自由

(Michael Parenti) 做了生动的描述：

广告手册的读者和商业广告的观众发现，广告并没有满足婴儿的需求或丈夫、妻子的渴求；他们太不尽职，长相太差，衣着邋遢，口臭，这导致了他们事业上的失败。他们没有适宜地对待自己的皮肤，发式或指甲；他们遭受不必要的感冒和头痛的折磨；他们不知道该怎样做好吃的咖啡、馅饼、布丁或鸡肉；如果听任他们自行其是，他们也不会正确地清理地板、洗涤槽和厕所，或者尝试照料草坪、花园、家用电器和汽车。为了生活得更体面，消费者们需要企业的生产商来引导，认识到个人的无能和依赖于大众市场的生产商。

由于市场得到这些知识极其渊博的专家的帮助，它对开辟了一个从无知转变到理性，从无能转变到对实现个人规划和愿望的道路充满信心。充分利用市场的这种服务惟一的要求是相信并顺从他们的忠告。

每一次利用这种服务，个人对市场、专家及其知识的依赖性就被强化。个体依赖市场和专家而成为个体——那是因为他们可以自由选择并且不冒太多的风险和付出过多的心理代价就能自由选择。个人的自由成为权利结构再生过程中一个重要的环节。如果个别的广告或商业广告促进了具体品牌产品的销售，那么以市场为媒介的自由和确定性的全局全面而长期的影

响，就是社会体系和统治结构稳定性的保障。在这种情况下，“圆形监狱”的行为控制方法可能会暂时废除（首要的是剥夺个人的选择自由）。

然而这种方法也没完全消除。这种诱人堕落的控制方法——通过市场和自由消费者实施——要求它的对象达到相当富裕的水平，无论它有多少主观的和体制的优势，都不能毫无区别地扩展到社会的每个成员。总是存在着低于这一富裕水平的人，他们的资金来源太少，不能使选择的自由真正具有诱惑力。因此，这样实行的控制也不可能真正有效。若一个社会是通过诱惑消费者的机制而整合的，它必然对边缘对象的行为用其他方式来控制，比如，通过“圆形监狱”的技术。

社会福利是这样一种翻版。道格拉斯·阿什菲尔德（Douglas E Ashfield）及时提醒：“由短浅的历史角度而形成的对有关福利国家政治发展的一个主要误解是，社会政策的声誉提高是社会主义的成就。”社会福利的发展被强劲推动，而抵制则很弱，这完全归功于它在加强权力机构中所起的作用，在保证社会制度（社会地位和机会永久不平等为标志）内部的和平和秩序方面起的作用。一方面，社会福利是共同支付个人得益的社会成本的方式（如减轻失败者的损失）；另一方面，社会福利从一开始就是一种牵制那些行为“无法掌控的人”的方法——他们既不是主人也不是主人的仆人——人们不能信任他们可以引导自己的行为或使自己的行为受到正确的引导。这些人将被剥夺选择的自由，并被置于完全受他人控制和继续被监控的环境中。

纳索·西尼尔 (Nassau Senior) 在 1841 年写道：

要求靠他人的勤勉和节俭来供养的人，必须进入公众所提供的场所，那里供应一切生活必需品，但刺激物和娱乐除外——这个住所比他自己的小屋更舒适，他穿得更体面，饮食更卫生，但是没有啤酒、香烟、烈酒，并且要求养成有秩序和爱干净的习惯——与他平时的朋友和娱乐隔绝，经受单调和无趣的劳动锻炼。

这些话引自一份反对院外救济和支持济贫院的报告——然而，所有救济的目的（如上面引言中的设想）在济贫院的插曲结束后长久地继续影响社会救济的逻辑。目的是迫使穷人养成千篇一律的有序的行为习惯，这样境遇较好的人看起来是靠自己形成的习惯。为此目的而提出的方法是把穷人的境遇再降低，以至他们惟一的选择就是：活着还是死。这样降低措施带来的额外好处是使个人的自我依赖更具吸引力，把显露赤贫和完全依赖作为惟一的替代选择。这个象征性消费的世界需要人们对福利的象征性压制予以支持。

尽管许多社会福利的拥护者带有人道主义的意图，贯串历史，为整个制度的整合带来额外收益的目的、方法和希望始终伴随着福利机构。在英国〔当时英国骄傲地表明自己是一个“福利国家”，向世界公布了一些最人道的文献，如著名的贝弗里奇报告 (Beveridge Report)〕，艾贝·史密斯 (Abel Smith) 在 1964 年指出：“当私人部门正在用赠券、广播和一系列包装取

悦公众时，公共部门仍然是一副备战状态。”自这些话写出以后，私人部门和公共部门之间的差距一直在扩大。当福利部门越来越了无生气、虚假、可憎时，私人市场的魅力却变得更夺目。福利未言明的功能——创造差异，因此突出和加强正常的、合理的、社会许可的一切——开始日益突出。无论人们对把消费者自由的价值作为理性生活准则这一点持有什么疑惑，在面对福利这一选择时疑虑都消除了。后者越不诱人，前者的味道就更甜美。

福利最近阶段一个重要的趋势是它的对象逐渐“幼儿化”。他们的开销、家具、衣服、食品、生活方式都被细致地管理，他们的隐私被那些健康、卫生、教育专家们不期而来的造访随意地侵扰；获得救济金的交换条件是向打破砂锅问到底的官员彻底招供和暴露个人生活最私密处；毕竟确立的福利水平让接受者不能随意处理和自由选择，只允许享有最低限度的生活需求。调整福利程序的法则是基于一种假设，福利的对象是一个落魄的公民，他们显然不能行使自己的自由，他们鲁莽、不谨慎，难以信任他们能控制自己的行为。在实施过程中，这些规则也完成了他们的设想：他们系统地剥夺福利享受者的进取心，剥夺他们选择的自由，迫使他们处于消极和在社会上无用的境地。福利享受者可能呈现给公众一种威胁和义务，成为依附在那些对社会财富作贡献的人身上的寄生虫。正如琼·西顿（Jean Seaton）最近描述的一样，舆论界开展的反“乞丐”的运动造成了纳税者和工人的联合，因为这暗示他们正被那些不负责任的福利乞求者剥削。

自 由

但接受福利的人彻底的无自由是对更为普遍的管制原则极端的表現，这一原则构成由消费者导向的社会制度的生命力的基础。不是由自由市场来调节的商品和服务（所谓的“公共服务”或者是那些集体消费的产品，如公众健康、公共教育、公共卫生、公共交通等这些都不应该为赢利而出售，或者依据它们的性质不适合卖给个体消费者）。势必从相对和绝对两方面导致质量低下和失去吸引力。不像通过市场交换的商品和服务，公共服务势必击退潜在的消费者；实用价值上依附的否定的象征价值（这是被迫消费它们的人的耻辱），所以在消费推进的象征性竞争中，它们显示出债务关系。公共服务商品的低劣和它们在地地位象征的等级制度中的低级别，迫使人们脱离对公共服务的依赖，从而进入消费者市场（私家车代替公交车、私人健康保险、私人教育等）。

尽管个人自由在原则上普遍适应，它在人们的实际生活中仍是一种特权和突出贡献。在消费社会中，对个人自由的需求在逻辑上并非必然，但它在实际中却是不可避免的。为了把消费自由作为社会控制和整合的主要手段，后期资本主义体制不得不把自由与压抑放在同等的位置；这样做不但是为了处理消费者之间象征性竞争的额外代价，而且更重要的是为了处理差异的象征符号价值。我们前面见到，消费自由并不总是给人带来好运（这些在以后的章节中将会详尽的论述）。让个人自由成为一种普遍被人们所喜欢的选择，从而成为一种很有效率的社会控制手段，正是因为它具有一种特权性，以及摆脱令人讨厌的选择这样的特性。

第四章 自由、社会和社会体制

在我们生活的社会中，个人自由已开始慢慢地进入人们的认知和道德生活的焦点，从而对个体和作为整体的社会体制带来长远的影响。

在资本主义初期，人们生活的中心就是工作，他们所理解的生活就是通过人类劳动把自然资源转化为有价值的产品。

工作是个人生活的中心部分，它造成富裕与贫穷、自主与依赖、高地位与低地位、自信与自卑之间产生差异。对个人来讲只有工作才能改变生活的质量。工作是引导着人们行为方式的主要道德规范，是人们观察、计划和构想他们人生的主要考虑因素。因此个人生活的价值和地位都是通过与工作有关的各方面的标准来评价的。例如，个人的勤奋、刻苦、专注、富有事业心等。另一方面，一个在别人心目中不好的评价可能会阻碍他的工作。例如，被人指责或认为是游手好闲、懒惰成性等。人们对他们理想生活的憧憬是什么呢？就是他们都希望能找到一份长期稳定能给人带来希望的工作。人们评价自己是看他们的职业技能和能发挥特长的工作。那些具有相同的技能和

自由

工作在相同环境下的人起着举足轻重的作用，他们的观点是值得注意的，可以用来评价和修正（如果需要的话）个人的生活。

在社会层面，工作场所提供了训练和“社会化”社会的个体的主要地点，在这里向人们灌输对权威要尊重和服从的美德，要有自我约束的生活习惯和得体的言行等。对人们工作场所的管制仍在继续进行着。因为每个人一天中的大部分时间和一生的大多数岁月都是在他们的工作场所度过的。换句话说，工作场所作为对人们态度和行为的主要训练场所，通过其对人们进行各种培训以使其适应资本主义的各种等级规范。因为工作占据了每个人大部分的生活时间并（从认知和道德上）极大地影响着 he 或她职业之外的生活。因此，工作场所的纪律规范很大程度上充当了一个社会整合的保证。

同样，在社会层面上，工作场所被认为是各种社会不满融合的焦点和人们宣泄愤怒的战场。工作场所中的矛盾就像工作场所一样占据着个人生活的中心位置：由于工作场所发挥训练个人身心和压制个人自主的作用，冲突也就经常发生。在资本主义早期，压迫本身是社会争论的主要焦点。附属于资本家工厂训练的工人希望保留或恢复自主的权力——过去那些工匠们对个人的权利所作的斗争在他们脑海中依然记忆犹新。可很快斗争的焦点又从权力和社会控制转到了剩余价值的分配问题。恢复到权力关系比较均衡的状态和削弱公司经营者的管辖权力的机会越来越小。为了分享更多的剩余价值，只能接受这种管辖并甘愿永远从属于工厂的等级制度。最开始的东西（保留的

不是表面的目标，而是实质）使权力斗争已经逐渐“经济化”。斗争以更高工资、更短的工作时间和对工人工作条件更多的关注等名义进行着。社会的融合总是通过顺从而不是应允完成的。只要不发生冲突，资本可以容纳不满。被压迫者的雄心和希望从权力机构中稳妥地引导出来，朝向物质水平的提高。然而，未曾预料的结果是这极大地引发了消费者的兴趣。消费者关注——从长期的权力抱负受挫的阴影中走出来，成为替代物，也是作为工作压抑的惟一补偿，以及作为生活进程中排挤出来的最主要部分的自由和自主的惟一出路——得到了快速的发展。

从工作场所内部的权力斗争转向消费世界个人的竞争是一个长期过程，它的方向只有当我们回顾它的历程时才能看得明白。资本主义的历史画上了重重的工人斗争的印记，其中最好的例子就是工会所进行的长期斗争。表面上斗争的目的是为了能有更好的工作条件和更高的报酬；表面上工会所领导的集体斗争方式是对两个阶级权力不均的一种自然反应，是恢复权力均衡状态的需要。从他们长远斗争的结果来看，工会所达到的目的似乎与工人们的目的大相径庭。每一次斗争胜利之后，总是促使工人们把他们的注意力更多地投向工厂之外的个人选择的自由和自主，而不是关注工作场的权力等级。他们也不断地消除权力争端。把人们的不满转移到消费者市场的压力上。这样，在工厂高墙之内的工人继续处于从属地位和丧失自主权的情况下，工会的目的是拯救和提高他们的尊严和自尊。渐渐地在这个为人类争取尊严的战场上输给了对手，而人们也接受了

“管理特权”。此后，工会的斗争焦点又转移到在工作场所以外的生存特权问题：即在新的庞大消费市场中，享有消费者自由和重新获得工作场所中失去的自主权必要的物质条件。

在体制层面上，整个资本主义历史中体制的核心是工作。经济和政治结构的维系和再生取决于资产阶级雇佣其他人作为生产者。剩余价值作为社会财富增长的主要来源和社会特权等级制度的支持者，基于生产过程中的“活劳动”。个人进入社会体系首先是作为生产者；这是系统的基本单位。国家政治机构所垄断的强权首先用来服务于充当“资本”的财富（就是说，这种财富可以产生更多的财富），以及作为“劳动者”的社会成员的“再商品化”。资本主义体系指定其成员都是实际的或潜在的生产者，而其他角色退居为生产领域的“环境”。政治利用社会可用的资源为它而服务；政策的成功或失败，和整个国家的效率一样，可以或将会以它的完成的尺度来衡量。事实上，投入生产的资本和生产过程中个体劳动力的总额是政治的主要问题，而且被当作是衡量体系成功的标准。

总之，纵观资本主义历史的开始阶段，其特征是工作同时占据了个人、社会及体系层面上的中心位置。实际上，工作充当一种把个人动机、社会整合和体系管理相统一的纽带，并作为一种主要的机构来负责它们三者的协调和一致。

资本主义进行到消费者阶段以后，工作被逐渐挤出中心位置，个人自由（以消费者形式存在）进入了。也许最初只是擅自占用的形式出现，但是慢慢地越来越多地以合法的形式出现。在克劳斯·奥弗（Claus offe）的文章中，工作在个人层面

上逐步地“远离中心”了，它与个人生活的其他方面相比显得并不重要，并且在人的一生中被定位在相对次要的位置。它显然不能与自主、自尊、家庭幸福、娱乐、消费的愉悦以及物质财富的拥有这些个人满足和幸福的条件相比较。然而，工作在社会以及体系的层面上也已“远离中心”了。在每一个层面上，消费者自由已经取代了工作的位置。它充当了联系个人生活世界和系统的理性的重要纽带——协调个人动机，社会整合及社会体制管理的重要力量。

关于个人生活中的消费自由，我们在上一章节中讲了很多。现在，让我们回顾一些相关内容，比如只有通过市场才能获得商品和服务，已经取代了曾一度被“工作伦理”（一种规范性压力，促使个人通过在生产中扮演的角色以及成功的职业所证明的卓越表现来寻求生命的意义及自我认同）所占据的位置。在“工作伦理”所推动的社会里，与工作本身相比，如果物质的获得是第二位的（它们的重要性主要在于验证工作的成效），那么在“消费伦理”引导的生活中情况就不一样了。在这里，工作是（至多）有效的；人们在物质报酬中寻求满足、自主和自由。生产工作和个人解放的持久姻缘（或许不完美）最终破裂。而这一次，个人解放又与消费者市场联系在一起了。

在工作伦理支配下的生活曾被西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）描述成“快乐原则”的悲剧——被“现实原则”休整、约束并最终压制。这种内在的“快乐原则”引导人们的行为趋向感观满足。如果外部约束没有施加影响，那么它可能

自由

使社会变得一团糟。由于强制的压力，使得“快乐原则”和社会规则的残酷现实之间达成了紧张而不稳定的一种妥协。弗洛伊德概括道：与工作伴随的那种压抑，作为资本主义的一个重要部分，是所有文明不可避免的共性，是根植于人类心中寻求快乐欲望的必然。弗洛伊德这样描述民众：

他们懒惰和愚昧……简单地说，这两种普遍的人类特征，导致社会文明的规则只有在一定的压迫下才能维系——也就是说，人类并不是出于自发地热爱劳动，说理无法激起他们的热情。

弗洛伊德的结论是：由于社会需要工作、人们将永远被压迫顺从社会“文明规则”（进入社会整合）的支配。

和弗洛伊德许多其他笼统的观点一样，这个论点将人类历史阶段的起点连接到万能的“自然法则”。工作和强制的结合实际上也是一种“社会必要性”，它是一种与社会体制紧密相关的必要性。这种体制的特点之一是通过工作制度协调人类行为与体制的再生产。在个人生活世界中，工作的“远离中心”可能使过去的必要性与体制不再有关联。而且在某种意义上强制也降为次要地位了。由于生活世界重心的转移，消费自由取代工作，这可能会根本改变在此之前快乐原则与现实原则间的对立关系。事实上，弗洛伊德在他的论述中认为两者之间不能调和的一面差不多已经调和了。

资本主义体制在它的消费阶段不再压制人们追求快乐，反

而利用它让自己永存。而生产商受快乐原则的驱使却给赢利导向的经济带来了灾难。然而，如果消费者不受同样原则的驱使，则会带来同样的灾难。由于资本家在控制生产的斗争中取得了胜利，并在生产领域中占有稳固的支配地位，现在可以使快乐原则在消费领域得以充分施展。事实上，潜在、麻烦的快乐倾向已经找到了安全的出路，因此生产仍然是安全的。

对于消费者来说，现实并不是快乐的敌人。追求享受不再具有灾难性的后果。就如消费者自己所感受的，现实也是追求快乐。自由是在满足程度或大或小间作出的选择。而选择前者比选择后者更具合理性。对于消费制度来说，花钱买快乐的消费者是必须的；对于个别消费者来说，花钱是一种义务——可能是最重要的义务。花钱也有一种压力：在社会层面上，存在象征符号竞争的压力，即通过认识到差别和不同而进行的自我改进的压力，以及通过生活方式和具有象征意义的身份而得到社会的认可的壓力。在体制层面上，存在大大小小贸易公司的压力，这些公司垄断了对美好生活的定义以及对美好生活的具体需求和满足方式的解释。而这些压力却不会使人感到是压抑。他们的屈从可以使之得到快乐，不仅仅是因为屈从“比自我更伟大的事情”而产生的喜悦——埃米尔·涂尔干（Emile Durkheim）过早地把这归因于他所处的、几乎是前消费社会的“社会循规行为”，并将这假设成是任何类型社会（无论是古代还是现代）中所有循规行为的普遍特征——而是直接的感观刺激，如美味的食物、宜人的香味、醉人的饮料、快乐地开车，或是被一些既聪明又漂亮机灵的人围绕着的快乐。有如此这般

自由

享乐的义务，谁还需要权利呢？

当代社会的研究者和分析家反复强调，现代人的思想和行动受到所谓的“大众传播媒体”的深刻影响，他们的观点与盛行的一致；但是，他们所说的“大众传播媒体的影响”与时下对媒介（尤其是电视）的评论有很大的区别。后者对“影响”的理解是简单而又直接的：比如说，用确定的语言来使人们相信自己所听到的东西，或者给人们制作一些观看后会仿效的动作片。公共道德的维护人（自我保护人）反对在公共场合下出现暴力和性的场景；他们认为，观众自身存在的暴力本性和性欲全因这种场景而激发，并受此鼓励而去寻求发泄。没有确定的研究结果来说明这种假设是对还是错。观众对于电视的有害道德影响最担忧的是，借助电视可以展现出总体的现实，而不是单个节目或场景，这正是问题所在——但这一点根本未受重视。人们可以发现，观众无视大众媒体对他们生活的“全球性”影响，这本身就是全球影响的结果。

电视机对我们的生活产生了全面的冲击，比如我们对这个世界的想像，我们思考社会的方式以及我们参与社会的方式等，加拿大著名媒体评论家马歇尔·麦克卢汉（Marshall McLuhan）在一句评论中“媒体就是信息”表达了这一意思。这句话概括的是相当复杂的思想。也就是说，无论媒体传输的是什么样精确的信息，实际上对观众起影响的是信息传送的方式和途径，而不是信息的内容（即某个层面的信息，它可以用论证信息的表层话语来表达）。如果人们更多的从电视上而不是其他渠道来了解世界，那可能是一个由瞬间的图片所组成的

世界，充满“偶发事件”和相互分离、自我封闭的插曲，以及由追寻可以认知的和常见的动机而引发或阻止的事件。个人在知识渊源的专家的帮助下，寻求他（她）们真正需要的东西，寻求真正的满足以及幸福的源泉。

马丁·埃斯林（Martin Esslin）曾探寻电视这一媒介所传达的是何种信息。他总结出来的结论是：不管它给观众显现什么，电视本身展现的是戏剧性传播方式和思维方式的基本特征。因为，戏剧也是思维方法，是体验世界并对其进行推理的方式。

“戏剧性的传播模式”具有一系列的区别性特性，这对于消费者的生活方式、对向来充满敌意的现实和快乐之间的特殊联盟，以及不安全地为自由付出代价的存在方式都非常重要。按照埃斯林的提示，我们来列举一些这样的特征。首先，“真实的事情只会发生一次，并且是不可逆转的、不能重复的；戏剧看起来是真实的事件，却可以不断地重复。”新闻往往插在两则戏剧性故事之间，表现为事件可以重复地出现；偶然事件可以节奏或快或慢地看，也可以从不同角度重复地看。由于这一原因，偶然事件通常没有确定的结果，“进一步会解释”，永远不会结束而且可以发生改变；发生的事件更像一种“再试一次”的体验（回忆《耶稣基督·超级明星》中，犹大问基督：“请问我们可以重新开始吗？”这一类型的问题只会在电视时代被问起）。世界被分割成许多微型的戏剧，其存在的方式很独特，但没有一个明确的方向。这是一个“温和”的世界，在这个世界中，行动只是人们生活中许多行为的片段，行为的结果

自由

是暂时的、可以挽回的。因此，不用承担过多的道德责任。此外，“戏剧通常是通过行动来表现的；戏剧中的行为也就是人类的行为。在戏剧中，我们是通过各种人物来感受世界的……我们听到的通常是某个特定的人所说的话，且只对于他或她的声明来说才有价值。”事件就是个人做的一切。事情的发生是由于人们抉择的结果。人们完全可以对之作出不同的选择，或根本不选择。因此，其根本的意义是个人的动机使事情得以发生。每一件事情发生的背后都有可以自由选择和目的明确的个人，因而这个世界是由许多的事件组成的，也可以说是选择个集合——恰如自由消费者的生活世界。这两个世界彼此照应、互相复制、互相确认、互相提供合理性。

最近一些研究表明，电视不仅以戏剧的形式揭露“现实的世界”，还使之变成了戏剧，并塑造成戏剧事件的形象。在电视的影响下，“现实世界”真正地成为了舞台剧。许多“真实的”事件的发生仅仅是因为它们潜在地可以拍成“电视”；众所周知，公共人物、政治家和恐怖分子之类，都是“为电影而表演的”，他们都希望电视能把他（她）们的私人行动转换成公共事件，并意识到这将会对他们有不同的影响。然而，难以理解的是越来越多的“事件”只在电视中出现。班杰明·巴伯（Benjamin Barber）认为，“如果没有全国电视网，很难想像 60 年代肯尼迪那一代人、60 年代水门事件伍德斯托克、甚至道德多数派运动。”丹尼尔·戴扬（Daniel Dayan）和伊莱休·卡茨（Elihu Katz）认为，电视（通过积极的知名人士和宣传机构的合作）展现自身的最初事件逐渐取代了纯粹的“复制事件”，

尽管事件无论如何都会发生，它还是给观众提供接近事件的途径，否则观众不能参与事件。这些媒体事件，“不是对事态的描述，而是引起事态发生的象征性工具。”

观众从电视中了解到的“外部世界”正在扩展；实际上就是一个由电视本身创造的世界。这一世界由于传播媒体的发展趋势得到了特别的重视。由于有了强有力的媒体，职业传播者和表演者的领域超过了有限的舞台，进入到职业政客所控制的地盘。在电视创造的世界里，“传播对象”被媒体大肆进行报道（比较媒体事件与非媒体事件就可以了），媒体世界中的事件和人物常在被无意识地赋予了与外部世界的事件和人物同等的分量。例如，大多数“知识竞赛”，奖励的是回忆十大排行榜以及辨别两个表演者之间差异的能力，而不是奖励对“真实的历史”事件的解释技能。事实上，“真实的历史”是什么，以及界限在哪里，已不清楚了。

媒体世界似乎有一种不可思议的自我封闭能力。假如媒体世界已显示出这样一种明显的趋势，即蚕食（并征服）以前由外在力量所支配的领域，那么它很可能成为并且应该成为检验自由消费者经验的惟一现实。假如媒体世界和消费者的经验是相互共鸣的，并彼此提供十分有力的“现实检验”。那么引导个人生活的消费取向，在社会层面上可以十分完备地充当社会整合的主要因素。

媒体世界是包罗万象而多姿多彩的，它可以填满观众的整个视野，吸引他们的全部注意力。对其他任何东西都不再问津。留在媒体世界之外的事情，大部分是政治；媒体所能描述

的惟一世界往往不容易容纳这部分内容；那些抽象而至关重要的政策选择，或是与人类生活的体制层面而不是与个人层面相关的历史趋势，则更难进入媒体世界。为此也往往不能轻易转化为形象、充满激情的戏剧以及有趣的个人故事。政治进入媒体的惟一形式是按照媒体的尺度来改造自己。政治作为充满个性的戏剧，作为个别政治家的成功或失败，作为性格、动机和志向的冲突，作为永恒的不变的人类喜剧的另一种（尽管并不特别激动人心）表演，出现在媒体世界。令人喜爱或令人厌恶的性格特征，面对对手挑战所表现的勇敢和怯懦，以及政客们表现的诚实与狡诈，都远比政策的优劣更为重要。原因非常简单，这些特征通过电视的戏剧符号更容易传达（或令人感兴趣地传达）。政治活动中这类无关紧要的个人行为吸引了人们所有的注意力之后，更使人们全然看不见许多根本性的政治问题。悖谬的是，大众媒体使信息洪流成为可能，却反而放弃了社会存在的最基本条件。

由于政治只通过公共关系专家和公关关系活动而暴露在绝大多数的公民面前，它能在很大程度上免于公众的控制。这很像边沁的监督者，“监视而不被人发现”。只要这不是必然经过事先计划或者阴谋算计而形成的，它当然会使政治家们感到欣喜。使公众保持在一定的距离之外，以致他们仅能够看到有意呈现在他们面前的东西，这就给了政治家一种额外的自由，使他们可以任意地追求他们所界定的“出于国家利益”的东西，而不管这种情况被公众知晓后表示多么的不赞同。政府迄今为止并未依赖大众媒体的自发性选择，而是利用其他手段来维护

其自由王国不受侵犯：从而尽可能地避开公众的耳目。具有讽刺意味的是，政府的这种做法，往往与意图相违背：一旦当权者以欺诈、不能公之于众的、机密的方式处理问题这一点被揭露后，即使是沉闷的技术问题，也会突然成为“媒体珍闻”。

然而，将政治的“隐匿行为”解释成为媒体发展中的副产品，是一个严重的错误。政治逐渐从个人生活的视野中消失，很大程度上得益于媒体的革命，但却并不是由它所引起的。除非考虑到资本主义消费阶段国家作用的变化，否则是不可能充分理解上述情况的。可以认为，其中重要的变化是，昔日由国家所承担的“再商品化”这一曾是举足轻重的角色，正在慢慢地消亡；其次是，在资本统治体制中，它有赖于社会其余人充当实际和潜在的生产者。国家日益退出对劳资关系的直接干涉，减少对再生产财富（作为资本）和人类个体（作为劳动）的领域的关注和责任。在我们现有的体制中，资本主义最初是作为消费者而介入社会行为的。但这种介入并不需要国家的主动干涉。产生共识和恰当的社会行为，都由消费市场负责完成。共识行为总是与自由市场和个人选择自由相伴随——但是意识形态上的共识并不是其必要条件。个体寻求需要不断上升的满足感，这种市场导向成了社会整合所需要的一切。强制也没有必要了；在资本主义历史的某个阶段中，人们不得不被迫去工作（人们不会忘了边沁的观点，他曾将工厂比做监狱一般的场所），但是吸引人们去参与市场竞争并不需要强迫，更不用说暴力了。由于合法性问题已不再是国家的突出任务，强制手段也很少用来保持循规行为，政治从日常生活圈中消失既不

自由

是人为的，也不令人感到遗憾。承诺对私人化的个人消费世界再“政治化”，以及干涉已属于消费者和市场之间私人事件的政治力量，使得大多数市场竞争者都存有戒心和高度警惕。即使个人需要这类外部管制，他们也宁愿自己去选择和获得。他们情愿自己选择医生、律师或者老师来管制。

希尔斯曼（A. O. Hirschmen）曾经区分两种方式使公民能控制管辖他们的人，并分别称做“退出”和“申述”。当这种区分被提供商品和服务的批发商和零售商互相作用时，似乎是相当有功效的；事实上，消费者因此也限制了供应商的自由，他们可以买也可以“退出”，或者通过消费者保护协会或监察委员会来积极参与调整供应结构。这样，人们可以期望影响供应商，而他们也会按照消费者的要求来调整自己。然而，认为那些希望对政府施加压力的公民会用“退出”和“申述”这两种方式是难以令人置信。不必调动和限制公民活动的政府，也不会因为他们大量退出政治而受到特别的困扰；相反，政府对民众的政治冷漠和消极态度产生了兴趣。当今的政府非常关心的是没有异议，而不是民意的支持。消极的公民完全符合上述要求，这种人不会造成任何伤害；至少在正常的、和平的情况下不需要他们帮忙。退出政治意味着间接接受某种政府形式，至于积极参与政治决策与否，这种政府在这个过程中不会失去什么，也不会得到什么。

消费者市场作为一个整体可以看作是从政治中的制度化退出；或者是作为一种很强的诱惑力，意图鼓励预期的消费者脱离枯燥、单调、乏味的政治和官僚的管辖。消费者则站在一旁

推动这一过程，并使迁移者的奖品更加诱人。“推力”和“拉力”加速了进入市场的运动，人们都不再寄幻想于拥挤的教室、肮脏而不可靠的公共运输工具以及资金短缺的国民保健服务机构中长长的队伍和草率的诊治；他们乐于这样考虑：自己选择时间，去看自己选择的医生，或者送孩子去他们自己选择的学校，接受他们选择的教育权威的指导。从政治上管理的公共场所，越不令人满意，越令人压抑，则公民就越热切地感觉要“把自己赎出来”。如果他们能这样做，他们将离开公有的、从政治上控制的服务机构。这样的人越多，则那些无法“退出”的人身上残留的力量和损害就越少。政府改善公共部门的工作并使其服务更吸引人的压力也越小。因此这种退化在加速继续进行着，而且退却过程中还增加了能量。

现代的政治科学确立了一种“中间投票人原理”，大致是说，“只有得到大多数投票支持的议案才会被批准。”根据这项理论，政府就避免分配资源给少数派，即使这些小群体急需并且没有这些资源就不能做事。将资源分给少数派是不受欢迎的，其余的大多数会认为他们（作为征税人）不堪负担。如果少数派真正迫切地需要，而且不能再被忽略，那么政府也会分配一些给他们。但只能以某种形式分配，且这种形式也不会招致无须他们的人非议。例如，政府不是令人欣慰地拨款给真正贫困的孩子和青少年接受教育，而是把一小笔钱（这对一些人是不够的，但对另一些人却有余）分给所有人，或者至少说是给予人数较大的群体，以此赢得“中间投票人”。这个代价是非常高的，因此政府宁愿不进行分配，他们用减少征税的方式

尽量安抚这些“中间投票人”。只有被忽视的少数派真正形成“令人害怕的力量”时，这种偏向才会被纠正。

大量境况较好的社会成员的退出，使得境地较差的那些人的“申述”难以引起反响——他们的力量太小，使得政府放心地置之不理。赞成这种忽视的声音进一步淹没了抗议声。由于“退出”在数量和范围上都在扩展，从而使政府摆脱了“平民百姓”的压力，然而生活依赖政府决策的人发现，他们的“申述”能力在迅速消失。由多数原则引导的抗议（如“中间投票人”原则的表述）民主程序已经变得毫无意义，他们的抗议被归类到法律和秩序方面，并随时予以压制。在消费时代，政治的模糊性体现在，一些人对决策有影响力但缺乏激情，而另一些人依赖政治决策却又无力影响它们。

在消费者社会内部，有些人缺少从政府机构强迫监督中“退出”的机会，他们的申述不足以引起关注。这个范畴是指那些生活贫困或几乎接近贫困的人，他们长期失业或偶尔获得非正式的、没有保障的工作，由于负担压力过大，或由于是有色人种或生活在无人投资的“不良区域”。在消费者社会中，这些人被笼统地界定为有缺陷的消费者；他们的“缺陷”（通常是用来证明歧视的合法性）来自于他们没有能力参加自由选择的竞赛，并丧失了行使个人自由和处理个人与市场之间的私事的能力。典型的对“缺陷”的诠释是，这类人不能正确行使所享有的自由，因此，只能由那些为他们着想，知道如何使用这些自由的人来指导、监督、纠正或对他们的不顺从进行惩罚。这个定义叫“自我实现”。一旦这些人不知道如何正确去

做，就应照其他人的决定去做。一旦这些人被认为不能恰当地利用自由，他们的决定权就应被剥夺或暂时中止，他们的事情理应由他人越俎代庖。这些“其他人”就是国家官僚机构及其授意的御用专家。

在消费社会中，贫穷意味着社会与政治上的无能。首先是被认为无力充当消费者，然后，以一种不由自主和不自由的状态在法律上被证实和确认，并官僚地制度化。贫穷与收入（远远少于公众的标准）和财产数量（无法满足基本的、生命所必须的要求）相关，财产可以以“客观的”方法衡量（当然，这些恰当的观点都是由那些专家、专业人士想出来的，因为他们“真正知道”哪些是贫穷的状态，哪些不是）。然而，贫穷并不是量化的。像其他社会一样，在消费社会中，贫穷实质上是一种状态。艾尔·史密思（Abel Smith）和汤森德（Townsend）认为贫穷是由“社会效率”（或无效率）状况决定的。一个贫穷者不能从事作为社会“正常的”成员来说恰当的行为。为进一步说明这个观点，戴维·丹尼（David Donnison）将贫穷定义为“由于生活水平低而被排除在生活区域外”。我们应该注意到，是什么使贫穷的人被排除在社会之外；是什么造成他们“社会无效率”的，原因不仅包括缺乏生活资料，而且基于不自由状态以及政府规章的干预使他们与社区其他成员（他们是自由的、自主的）分离。在自由消费者社会中，受支配的消费被认为是一种耻辱。“社会无效率”也不光彩，而耻辱又使人们的效率更加低下。当代研究穷人生活的社会学家普遍认为，贫穷的一个显著特征是穷人退出社会交往，趋向于打破旧的社会组

自由

带，逃离公众场所回到家中。家作为一个躲避现实的或幻想中的公众谴责、嘲笑和怜悯的避难所。

官僚机构希望继续保持这种缺乏个人自治、自由的状态。不由自主在消费者社会中被看作是一种剥夺。被剥削者的生活受到官僚机构的支配，这种机构使受害者孤立和无能为力，使他们无力反抗、辩驳，甚至连通过不合作来抵制的机会也没有。在被剥削者的生活里，政治权力无所不在，无所不能；政治一方面深深地渗透到个人生存的最隐秘的领域，另一方面则是遥远的、异己的和不能接近的。官僚们“监视而不被发现”；他们侃侃而谈并希望有人倾听，然而仅限于他们认为值得听取的东西；他们保留权利来区分部分真正的需要和纯粹的妄想、节俭和挥霍、明智和荒谬、“精神健全”和“神经错乱”。在消费社会中，官僚政治所造成的压抑是消费者自由的惟一替代选择，而消费市场是逃避官僚压力的惟一场所。

在处于消费阶段的资本主义社会里，这种逃避之路向绝大多数个人敞开，并为他们所依循，即便对于那些无法逃避的部分人，逃避也似乎是不可避免和永久的。然而，存在着另一种现代社会形态——共产主义，在这种社会中，我们所说的逃避之路仅仅对于数量微小和无个性的少数人才是可行的命题。在这样的社会中，官僚组织对个人需求的统治与管制是核心原则，而不是次要的、从属的措施：压制、使人丧失政治活动能力以及伴随而来的强行剥夺“申诉”，也是如此。

设想共产主义社会（如它们已经在历史上出现在世界许多国家中）的一个方式，是把它们想像为那些在消费社会里与贫

困联系在一起的生活状况已经扩展到整个社会中。这并不一定意味着共产主义社会中的所有成员都生活在贫困之中（我们明白贫困是相对的“社会无效率”状态，而在当代资本主义社会中，贫困的特殊性质来自于它“偏离规范”，即消费自由的规范）。这样说甚至并不涉及到任何特定和明显的生活水准。相反地，它指的是个人（作为消费者个别地，作为公民则集体地）可以影响他或她的自我需求及其满足的程度。我们这里所说的扩展到整个社会的“生活状况”则是不由自主以及近乎完全扼杀个人选择这样的状况。对共产主义式社会的大多数深刻分析恰恰是在国家机关对个人需求的控制中探索这类社会的“本质”。费伦克·费哈（Gerenc Feher）、艾格尼丝·赫勒（Agnes Heller）吉奥齐·马科斯（Georgy Markus）把共产主义国家定义为“对需求的专政”（dictatorship over needs）。个人需要什么，应该如何以及在什么程度上满足它们，都是由政治国家决定的，并由官僚主义组织来实施的；这些连需要都由他人来决定的个人，无论在国家还是在垄断组织的事务中，其发言权是微乎其微的。由此可以说，他们既没有“退出（权）”也没有“申诉（权）”。

共产主义制度下的生活，消费品的极度匮乏，获取最基本的生活必需品花掉大量的时光，这些经常被解释为计划制定者的无能，缺乏积极工作的刺激，或者普遍腐败的结果。然而问题是，明显缺乏消费自由及供其发展的适宜环境，是某种管理不善的体制的功能失调，还是这种管理体制的根本原则呢？人们可能认为后者才是事实：共产主义制度代表着一种通过消费

市场整合起来的社会的替代选择，而没有消费自由则是这种替代选择最突出的属性。国家的政治威力的建设基于国家“确定”个人行为的“决定因素”的能力之上。这种可怕的能力取决于不存在“退出（权）”以及对“申诉”（权）的压制。一种完备的消费市场会提供“退出（权）”；选择循规蹈矩还是坚持异议的自由，使“申诉”在理论上能够为人所知（尽管实际上并不一定如此），我们必须注意到，渗透到个人精神生活最深处的政治控制是无处不在的，以至在世界其他地方同国家根本无关的问题都“政治化”了。每个个人问题都直接成为了政治问题；如果不能促成政治权力的某种扩张，个人问题就无法得到解决。个人企图运用他自己的聪明才智来应付生活的艰难，会具有潜在的危險，因为这样做会破坏了以政治命令来决定个人社会地位的原则；所以它被看作是一种堕落。如果说在资本主义消费社会中，国家能够处之泰然地看待政治和社会观念的激增和扩散，因为无论是体制整合还是社会整合都不再取决于普遍接受某种特定的合法准则，那么共产主义国家却因知识分子发表的每一种不同意见而发生动摇，因为它们没有提供任何人从政治中退出的途径，所以也不能指望通过言论来表达抗议的趋向会自行消散。与其说共产主义国家极度依赖人们实际接受其合法化程式，还不如说主要依赖于扑灭持不同政见者在政治上鼓动骚乱的任何企图，或者更确切地说，从国家的观点来看，任何集体不满的表现都直接带有政治异己的性质。

我们对消费资本主义的内部组织，以及它与建立在自觉的对立原则基础上的共产主义社会的比较所做的考察，说明政

治——官僚组织的压制是替代消费自由的惟一选择；至少是惟一“真正存在”的抉择（它有别于被假定为合意的，但至今还未从实际或理论上经受真实性的最终检验的种种抉择）。而且我们的考察还说明了，对当代社会大多数成员来说个人自由（如果可以获得的话）是以消费自由的形式出现的，同时带着所有令人愉悦而又不十分惬意的属性，一旦消费自由满足了个人关注、社会整合以及体制再生产的要求（消费自由确实满足了这种要求），那么政治官僚组织的强制压力就可能消除了，往昔那种观念和文化惯例的政治引爆力将失去作用，见解、生活方式、信仰、道德价值或审美观的多元性将会毫无干扰地得到发展。当然，悖论在于，这种表达自由，绝不会使这种体制或者其政治组织受这样一些人控制，这些人的生活仍然是由上述体制所决定的，虽然是隔着一定的距离决定的。只要消费自由和表达自由是没有政治效用的，那么它们就不会从政治上受到干涉。

第五章 自由的未来：一些结论

社会学终不可能对未来还没有出现的社会形态进行科学的研究。当考虑到社会的未来形态时，社会学家最好是根据社会目前的形态对它进行推测。如果他们能做到这种地步，就已经是不同凡响了。当风景还藏于地平线以下时，我们设想它会类似于我们周围所看到的景色；我们希望“（它们具有）更多相同的地方”。当然，我们并不知道自己的期望是如何依据事实的。社会学家对此同样一无所知。如果他们宣称自己对此非常在行，那么他们是在拿自己的专业智慧来开玩笑。社会学已经发展成为一种回顾往事的智慧，而不是现代版本的预言。

我们不能像讲故事或者介绍已经被描述出来的趋势那样信心十足地描绘未来，这并不是社会学的过错。社会学不能因为社会学者对未来的漫不经心或者提出错误的方法论而备受谴责，它适合于研究人类生活中那些已经沉淀或者固定下来成为记录的方面。无论那些可供选择的方法论是否完全值得相信，社会学非常不同于所有探讨上述方法论的问题，它几乎不可能对未来作出一个确定的预测观点。这是由于一个相对简单的理

由：人类的境况不可能从它的过去预见得到。人类的历史不能由已经过去阶段来决定。即使在非常长的时期内，某种事物一直处于某种状态之中也不意味着它将会继续保持这种状态。每一个历史时刻都是通向许多种不同未来的连接点。人类社会总是处于十字路口上。在回顾某种“必然”的发展中，所呈现出来的肇始于许多向前延伸的道路上的某一条。

未来不同于过去之处，在于它明确地留给了人类充足的选择和行动的空间。没有选择就没有未来——即使这种选择仅仅存在于抑制选择之中或者是存在于随意选择之中。同样，没有行动也就没有未来——即使行动只是照搬习惯模式而不允许有半点改变。这是因为未来总是尚未存在的，不确定的，结果不明的。

只有在这种关于选择的语境中，社会学才可能与我们对未来的思考相关。社会学不能告诉我们未来将是怎样。它甚至不能保证我们运用特定方法营造未来的努力会有什么样的结果。简单地说，它不能明确地给出我们社会的未来形态——不管我们希望建设更让我们喜欢的形态，还是只对“未来究竟会怎么样”充满好奇。另一方面，社会学能够通过使我们认识当前已经明晰的趋势，或者不做某些事情的结果，或者在社会中推动这种趋势向前发展的力量，来告诉我们在这种行为或者那种行为以及行为或者不行为之间如何进行选择。社会学也可以通过揭示我们日常行为习惯的结果与彼此间的联系来告诉我们正确选择，而在我们个人“狭窄”的视野和个人经验中，这些结果和联系是无从察觉的。另外，社会学能够通过使我们认识到哪

自由

种选择是可能的来指导我们的选择，即通过指出我们习惯的生活模式中各种可供选择的方案中哪个更适合我们的需要。所有这些都能够使我们作出理智的选择，使我们尽可能地利用未来所提供给我们的自由机会。社会学的这些功能有助于我们之中那些只在意理智的行为而没有考虑成败的人。

我们现在已经进入一个可能性的领域，而不是事实的领域，甚至也不是关于各种事实的概率领域。类似于所有对于未来的推测那样，自由的未来也不是预先就确定好了的。在所有最终决定其形态的各种因素中，人类为之努力的方向最为重要。同时，这也是那些作出这些努力的人将要决定的。

就像所有试图揭示出已有现实内在逻辑的努力一样，我们对于社会运作方式的分析强调了社会机制的“系统性”，个人生活方式、社会结合以及整体上“相互适应”的稳定性之间的一致性。由于这种强调，所有的设想都不能很好地预测未来的变革。根据这种分析方式，消费被看成是我们社会“最后的界线”，同时也被看作是我们社会惟一的动力与不断变化的部分；事实上，它在形成“发展”标准并因此能够被认为是“进步”的体系中是惟一的视角。它似乎也扮演一个有效避雷针的角色，容易吸收那些可能毁坏系统中精密线路的过多能量；它同时也扮演一个适宜的安全阀门的角色，能够把政治和社会分支系统中不断产生的不满、紧张与冲突分散在可以象征性地释放与平息的区域中。总之，这个系统只有好处而没有坏处。无论如何，它能够比任何已知的体系以及通常被赋予厚望的体系能够更好地解决它自己的问题并且重新塑造自身。我们同样看

到，我们系统中这种解决问题、消除冲突和社会整合的特殊方法趋向于被一种看起来毫无吸引力的事物所加强。而根据系统循环的观点，这种看起来毫无吸引力的事物可能是未来惟一的选择。这个系统成功地排除了所有其它的选择，仅仅留下一个：除了消费者自由（consumer freedom）以外，它倾向于以剥夺公民政治权利的压制作作为惟一“现实可能性”的面孔出现。在这种系统中，在消费者自由与其它自由之间没有任何选择的余地。依据这个系统，惟一没有被怀疑是“乌托邦”或者其他不现实的选择是消费自由与不自由之间的选择。消费者自由与“对必需品的专制（dictatorship over needs）”在某种与剩余的“不良消费者（flawed consumers）”相关的有限规模内实施，同时也在与社会不愿意或者不能够提供给发达的消费者市场魅力相关的全球性规模内实施。

半个世纪前，阿尔道斯·赫胥黎（Aldous Huxley）和乔治·奥威尔（George Orwell）以两种相互对立的关于即将发生的社会转型的观点使西方世界感到惊恐。两种观点都描述了一系列自给自足的并能够自我维持的社会，它们都认为冲突是不正常或者是反常的事物，同时把那些仍然存在的持不同政见者封锁在不为人知的范围内。而在所有其他的方面，两者则存在着相当大的分歧。赫胥黎是以大量自由消费的开拓者的经验为素材提炼出他的社会模式。对比之下，奥威尔却是从不断发展的消费市场中第一批被遗弃者的状况上找到灵感。赫胥黎的设想可以概括为满足，追求幸福以及漠不关心等等；而奥威尔的设想则可以概括为（令人窒息的）憎恨，为生存而斗争，恐惧。然

而，他们的结果却又有很多相似之处：社会自身的安全，对侵袭的预防，使荣誉永存不朽以及无休止的苦难。在赫胥黎的社会中，人们不反抗是因为他们不想反抗；而在奥威尔的社会中，人们不反抗是因为他们不能反抗。不论是什么原因使人们顺从，两种社会都通过最简单可靠和最适宜的手段来保证社会恒久的稳定，即它们自己除此之外别无其他选择。

尽管这两种设想都不能非常精确地适用于当前的系统，但是不花力气就可以到处发现很多相适应的地方。然而，存在于500年前的第三种设想与赫胥黎或者奥威尔的描述相比非常简要粗略，但是触及到了由消费者自由所结合起来的系统中最深层的本质。我们把这种模式归功于天主教方济各会的（Franciscan）神父弗朗索瓦·拉伯雷（Francois Rabelais）和他那本以对 Theleme 修道院的诠释作为结尾的讽刺性著作《卡冈都亚》^①（Gargantua）。Theleme 修道院是一个令人神往的地方，在那里高尚的品德是财富，主要戒律是快乐，人生的目标是幸福，最大的技能是品尝美味，最为重要的艺术是娱乐，惟一的义务是享乐。但是，对 Theleme 修道院而言，除了世俗的愉悦和肉体的兴奋之外还有更多的东西。它最显著的特点是其厚厚的城墙。在城墙里面，人们永远不用担心财富、快乐和娱乐来自何方：那就是不断地与极其奢侈地享受快乐的代价。他们不会看

^① 弗朗索瓦·拉伯雷（1494？—1553）：法国人文主义者，作品对中世纪经院哲学和迷信进行讽刺。《卡冈都亚》（Gargantua）（1534年）是其最著名的讽刺性作品。

到“另外的一面”。没有人有好奇心去探寻它：尽管它是另外的一面。

我们可以说，在卡冈都亚（Gargantua）退出舞台之时消费社会就开始迅速发展起来。这个社会把拉伯雷式的（Rabelaisian）修道院的粗俗规则提升为各种老于世故的系统准则。围绕消费者自由所组织起来的社会被认为是 Theleme 修道院的精装版。

这厚厚的城墙是消费社会必不可少的部分；这样看来它对于居住在城墙内部的居民而言并不是令人厌恶的障碍物。在消费者眼中，这堵墙是一幅多彩的具有审美感的并令人愉快的图画。所有丑恶的事物都被隐藏起来，例如：残酷剥削工人的工厂，无组织并且无能为力的工人，靠救济度日的可怜人，只因为自己错误的肤色而需要承受许多不必要的痛苦并且希望从社会中挣脱出去的人。消费者却很少看到这一面。他们在高档豪华车里是感受不到城市贫民区的悲惨。即使他们参观“第三世界”，那也只是在“第三世界”的旅馆和按摩厅里面，而不是在剥削工人的血汗工厂里。

这一堵无形的城墙。感性认识能够使它内外两面之间的差距显现出来，并加深其分歧。消费社会内部的居民对外面的人有时会感到恐惧，有时感到反感，最好的时候也只是表示同情。在消费者自由的社会里，每个人的身价是以他们的消费量为评价标准。消费社会内部的居民因为能够自由利用市场而显得生气勃勃，而外面的人却只是些有缺陷的消费者。外面的人们也可能会要求社会的同情，但是他们却没有很好的理由，

自由

同时也得不到尊重；毕竟，他们总是在他人成功的地方一败涂地，他们需花力气证明让他们失败的是他们那糟糕的命运，而不是他们那堕落的品性。外面的人还是一种威胁与妨碍。他们被看作是对消费社会内部居民自由的束缚，使消费社会内部的居民在选择自由和税收上增加上了沉重的负担。他们是对公众的一种威胁，因为他们总是要求得到帮助，而这些帮助给那些不需要帮助的人施加了新的种种限制。

另外，这堵城墙所带来的潜在的道德沦丧由公开的道德冷漠的面具所掩饰。这堵城墙很少以真正的壁垒形式出现，它们是以商品价格、利润率、资本输出和税收水平的形式表现出来的。人们会因期望非洲持续的饥荒而痛恨自己，但他们也会因商品价格不断降低而兴高采烈。对人们来说，所有这些无伤大雅的技术性的东西是不会立即看得出来。这对那些如此行为的人而言也是这样的。

最后的一点，同时也是很重要的一点是，外面的人为什么会不满他们的困境呢？因为他们一直不允许享有与消费者社会内部的居民同样的消费者自由。如果给他们消费者自由的机会，他们会用双手迅速牢牢抓住它。消费者并不是贫穷的敌人，他们只是一种舒适的生活方式，一种试图发挥其潜能的模式。贫穷所需要的是一双更加灵巧的手，而不是一个牌局(card game)。穷人所遭受的一切是因为他们没有自由，而他们设想市场自由可以消除贫穷。不仅仅是外面的人的地位，而且其它可以想得到的事物，都是以消费世界内部的条件为标准来定位的。

现在，让我们回到开始的论点上。以消费者为基础的社会系统的功效，无论是它博取支持或者至少说是弱化对立的强大能力，都是牢牢建立在它成功基础上的。除了显眼的官僚统治以外，这种成功体现在它无形地贬低、排斥或者放弃所有其它没有显现出来的可替代性方案。正是这种成功使得消费者自由体现得如此强大而高效，同时也是如此无懈可击。也正是这种成功使得其它形式的自由都被认为只是些虚无的不现实的东西。事实上，由于个人自由和自主的所有传统的要求，都已经被消费场所吸收并转化成商品自身的语言。这种要求潜在的压力也趋向于在个人生活中变成消费主义及其集中趋势的另外一种充满活力的源泉。

当然，这种消费者系统并不能完全应对外面世界的挑战。相对于其它的社会而言，那些或多或少已经妥善地建立了这种系统的社会现在或者在不久的将来都会形成一种少数特权阶层的社会。这种社会完全超然存在于消费品供应之外，而消费的魅力则变成了社会一体化与系统化管理的有效因素。但是，它们是通过世界资源严重的不均衡占有与对不富裕国家的经济控制而实现的。就世界范围而言，我们并不清楚消费主义能否以一种非特权的形式存在。但是，我们可以认为今天的特权在将来会变得普遍起来；我们也可以同样认为，某些社会系统问题的消费者解决方案是与榨取其它社会的各种资源具有逻辑上的必然联系。不管哪种说法获胜，消费主义是一种特权，因此它也成为嫉妒与潜在挑战的对象。各种机制使得消费者解决方案在特定社会中面对各种反对力量时显得相对安全，但是它不

自由

能适应于全世界，或者至少说它不能同样有效地适用于全世界。那些为消费者自由付出代价的人，或者那些在这场竞争中完全落后的人，既不能作为不良消费者淘汰出去，同时他们自己也不可能如此定义自己。他们可能仍然考虑到重新分配财富，从而在那场他们感觉到被有系统地欺骗的消费者游戏之外重新洗牌。只要他们使用那些由有钱人慷慨提供的武器为局部的声望而进行无休止的、无意义的竞争时，挑战的可能性也就不会造成什么危险。

避开来自于外面的挑战不说，这种以消费者为基础的系统如何能够从内部进行改革呢？就像我们所见的一样，由于在消费者的自由中这种系统能使自身长久存在的能力已经找到了一个事实上的“哲学基石”，这种改革的机会不大。对于这种自由而言，随着官僚政治的规则稳固地成为内部系统惟一的另外一种选择时，这种管理为市场机制增添活力并且因而持续不断地再创造出其自身的吸引力是有可能的。

无论如何，在得出这样一个结论之前让我们先回顾一下，在其消费者自由的形式中，自由最为显著的大众性最初来自于它作为一种缓冲器（palliative）或者替代品的角色。消费者自由源自于对生产者的自由和自主丧失之后的一种替代。在被逐出生产自主和共同体自主领域后，个人就在市场游戏中找到了自作主张的出路。人们可以认为，至少在一定范围内这种市场游戏持续的大众性源自于它事实上的垄断。这种垄断就是其自我诠释和个人自主的载体。在社会生活其它领域中的自由越少，大众对进一步扩展消费者自由的压力就越大——不管扩展

消费者自由要付出多大的代价。

只有当社会生活的其他领域，尤其是生产社区管理机构和国家政治等领域，也能让个人享有自由，这种压力才可能平息。一些社会学家指出，为数众多的社会运动往往不顾自己公开宣称的目标，而一个劲地鼓动人们更多地去参与管理他们当地的事务，或者去决定极为重要的国家政策问题。另外一些社会学家关注的是地方的积极性。他们认为摆脱官僚组织的干涉，以及重新寻求不局限于个人消费的自由之倾向，无疑是对社区自由日益感兴趣的迹象。社会学家发现这些发展是有趣的、重要的，因为通过引进第三种（因而被忽视的）抉择：即通过社区合作和依靠社区自治来寻求个人自主的抉择，它们也许会打破官僚制和消费自由的怪圈。

自由作为自治，而不是“不为”政府“所干涉”的能力，一直是众多革命运动的理想。这些运动引导西方世界进入到现代历史时期。1789年法国革命旨在将“第三等级”（即被剥夺了对管理国家事务施加有效影响的权利的绝大多数人）的“一无所有”转变成“拥有一切”，成为一种自由决定所有公众利益的力量。美国革命的奠基人，在《独立宣言》中寻求的是“保障自由得以产生的空间”——自由再次被理解为完善而普遍地参与公众事务。在评论美国革命早期的经历时，亚历克西·德·托克维尔（Alexis de Tocqueville）写道，“为自由而自由”，因其能够绝对愉悦地去说、去做、去生存而被证明是正当的。因而渴望一种自由，这种自由不是有权不被公众事务所打扰，而是无约束地、充满热情地行使管理公众事务的权利，

自由

这并不是闻所未闻的事情。这种自由从现代社会诞生之日起就伴随着它们。然而它依然只是一个梦想——充其量是一种“乌托邦视野”。真正的现代社会的历史发生了另一种变化，它导向“退出”，并远离“申诉”。它将公共领域变为表达意见的场所，同时它使个人自主和对公众事情的漠不关心彼此依赖、互为条件。

四分之一世纪之前，汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）在深刻地研究了革命这种现代现象之后，将体现为公共和能动形式的自由的历史性失败，归于无法解决的贫困问题：

富裕和无止境的消费是穷人的理想；它们如同苦难沙漠里的海市蜃楼。在这个意义上，富裕和不幸是同一硬币的两面；必需品的枷锁不必是用铁制成的，而可以用精美的丝绸来做。自由和奢侈一直被认为是不相容的。现代人往往指责开国者出于清教徒对世俗快乐的蔑视而主张厉行节俭和“衣着方式的简朴”。这种评价与其说证明了他们摆脱了偏见，不如说证明了他未能理解自由。对“突然致富的不幸激情”，绝不是感官的罪恶，而是穷人的梦想……穷人心底里的期望不是“按照人们的需要进行分配”，而是“按照人们的愿望进行分配”。

汉娜·阿伦特写到的这些“穷人”未必是“客观地”生活在穷困之中的人，这种穷人为了基本生存而挣扎，连最低限度

的食物都得不到保证，也不知是否能抵御致命的严寒。阿伦特所论述的对象中某些人无疑是真实意义上的穷人。但是还有另外许多穷人，他们现在是而且将来也必定是穷人，因为他们所占有的东西较之于市场提供的东西少得可怜，而且因为他们的愿望可以说完全没有限制。他们之所以“贫穷”是因为他们所追求的幸福是用不断增长的占有物来体现的，因而这种幸福逃避他们，永无达到的可能。从这种更广泛的意义上来说，不仅“被压制者”而且“被诱惑者”也都是贫穷的。在这种更广泛的意义上，也可以说自由消费者是“贫穷的”，他们对“公众自由”不会感兴趣。他们不是进入公共领域，而是寻求从中退却，并希望它“不再骚扰他们”。

汉娜·阿伦特指责：对公共自由的革命渴望反而给尚未解决的真正贫困问题造成了挫折，这种挫折使人的关注点从政治转向了“社会问题”。这就是说真正的自由给人们提供充足的必需品，从而保证需要拯救的人的生存。按照她的观点，这导致了以个人幸福的理想替代原先的公众自由的理想。渐渐地，自由本身等同于个体寻求私人幸福的权利。在一片要求个人享乐的喧嚣声中，关注公共事业和公社自治的愿望却逐渐地消退了。

阿伦特无暇顾及的是，脱胎于将公共福利“分裂”为大量的私人消费行为的消费社会，确立了维护自身的条件。不论无数消费社会是否已成功地使“真正的贫困者”摆脱了危险而悲惨的生存水准，它一定已把余下人口的绝大多数转变成了“主观贫困者”。如果贫困（客观的或者主观的）与人们对公共自

由丧失兴趣之间的联系，像阿伦特所认为的那样真实而牢不可破，那么消费社会的进步机会，即通过施加更大压力来争取管理公共事务中的“发言权”，看来是没有希望了。

另一方面，社会学家持有一种普遍的观点，认为“公社主义”（对阿伦特所谓的“公共自由”的强烈兴趣）几乎是穷人的“天然”的倾向。这种观点“合乎情理地”认为，恰恰是那些太虚弱、没有足够资源来保证他们自己的生活以自食其力的人，会饶有兴趣地要求团结一致、共同奋斗，以弥补个人力量的不足。杰夫·丹契（Geoff Dench）近来对生活在“开放的”消费社会里的种种困境做了高度创造性的研究，他指出，和富人们个人主义的“人道主义”相反，“公社主义”与卑贱的大众，即开放社会里的“失败者”，尤其有关，“公社主义”是“弱者的哲学”（而精英们表面上普世主义地宣扬“普遍人性”的个人主义则是胜利者的哲学）。

如果在穷人的生存苦境与趋向集体合作和自治的倾向之间，确实存在着这样一种天然的密切的联系，那么，这种罕见的合作与自治仍是个谜。更令人迷惑的还在于，当前“客观贫困”的增长与日益增长地争取更多“公共自由”的要求之间不存在任何明确的相互关系。丹契本人提供了一个解决的方法：他指出只有那些强者不能轻易宣布脱离关系的群体，才有能力资助他们的弱者。隔离成不同种族或族类的人群是这种群体的最典型的例子：对那些获得个人成功的成员来说，并没有任何“脱离”这种群体的途径，不管他们多么希望摆脱与他们的族类或种族连在一起的政治、社会和文化剥夺。当然，其他被剥

夺群体的实情并非如此。脱离群体转而获得特权地位的道路并没有封死。人为的——法律的或社会的——障碍并不存在，因此寻求更好生活的道路，就像这种“开放社会”中的所有其他事情一样，完全是私人的事情。工作勤奋，并且有一定魄力和才智的个人只有从饱受剥夺之苦的群体中“赎出自身”，才会应邀进入特权阶层。他们的离开使原群体比以前更加虚弱、更加贫穷，因而也就更不可能使社会的其他成员来关注其迫切的需求。更重要的还在于，这种群体更不相信“公社主义”和一般集体主义策略是令人期待的了。这种历程令人信服地说明了个人奋斗比集体的努力更有效得多。

因而，人们对“公共自由”（这种自由赋予社区中的成员以充分的公民权，并享有一起决定共同命运的权利）前景的看法不尽相同。社会学家们在其分析中强调不同的因素，因而提出的因果假设也大相径庭。但总的景象是自我中心的消费自由依然充满活力，能够有效地对付各种挑战，控制社会局面，并具有足够自我推进力促使这种局面长期保持下去。

这本身并不是一个确定的结论。社会研究工作者一再为历史所告诫，不要因为某些现象在当今还属罕见或比较弱小，就去忽视它们未来的重要性。很可能由市场引导的私人成就并不能满足人类寻求自由的趋向；很可能现在被引入消费竞争的能量将会在更具雄心的群体自治的目标中寻求出路。然而，这仍然只是一种未经探明的可能性。由于未来是由现在演化而成的，社会学家无法断定上述可能性最终将被证明有几分是现实的。

深入阅读的参考

如果不对与“现代性”的这一概念及其目前的危机紧密相关的大量经济、政治、文化转型的知识真正有所了解的话，那么，要准确理解当代自由的涵义与功能是太不可能的。关于这些进程的概况可以从如下著作获得：彼得·L. 伯格（Peter L. Berger）的《资本主义革命》（*The Capitalist Revolution*）；诺伯特·埃利亚斯（Norbert Elias）的《文明化进程：国家形成与文明》（*The Civilising Process, State Formation and Civilisation*）以及萨姆·韦姆斯特（Sam Whimster）和斯科特·赖史（Scott Lash）共同编辑的《马克斯·韦伯：合理性和现代性》（*Max Weber, Rationality and Modernity*）。对解释现代性处于当前阶段的种种决定性进程的深入分析，主要体现在以下著作中：克劳斯·奥菲（Klaus Oeffe）的《解体的资本主义、运作与政治的当代转变》（*Disorganised Capitalist, Contemporary Transformations of Work and Politics*）；弗兰克·帕金（Frank Parkin）的《马克思主义与阶级理论》（*Marxism and Class Theory*）；戴维·比瑟姆（David Beetham）的《官僚制》（*Bureaucracy*）；帕特里克·邓利维

(Patrick Dunleavy) 和布兰登·欧莱瑞 (Brendan O'Leary) 所著的《国家理论与自由民主政治》(*Theories of the State, The Politics of Liberal Democracy*) 也对现代政治的各种理论进行了清晰介绍。

现代自由的社会化起源的重要信息可以从如下著作中获取：路易斯·杜蒙 (Louis Dumont), 《个人主义论文集》(*Essays on Individualism*); 巴灵顿·莫尔 (Barrington Moore Jr) 的《隐私：社会和文化历史的研究》(*Privacy, Studies in Social and Cultural History*) 以及迈克尔·英格纳蒂夫 (Michael Ignatieff) 的《陌生人的需求》(*The Needs of Strangers*)。对于英国自由历史的独特性，则要参看，可以通过如下著作获得：艾伦·麦克法兰 (Alan Macfarlane) 在《英国个人主义的起源》(*The Origins of English Individualism*) 和里格利 (D. A. Wrigley) 在《居民、城市 and 财富》(*People, Cities, and Wealth*) 中所做的透彻研究。同时，尼古拉斯·艾伯克龙比 (Nicholas Abercrombie)、史蒂芬·希尔 (Stephen Hill) 和布莱恩·特纳 (Bryan S. Turner) 合著的《资本主义下至高无上的个体》(*Sovereign Individuals of Capitalism*), 以及约瑟夫·本斯曼 (Joseph Bensman) 和罗伯特·利连菲尔德 (Robert Lilienfeld) 所著的《公私之间：自我边界的迷失》(*Between Public and Private: The Lost Boundaries of the Self*) 都对现代自由的基本观点的阐明予以清晰的论述。

对正在兴起的消费社会中个人自由转变的诸多方面的分析，在许多著作中都有所涉及，例如泽格蒙特·鲍曼 (Zygmunt Bauman) 的《立法者与解释者：论知识分子、现代性与后现代性》(*Legislators and Interpreters: On Intellectuals, Modernity and*

自由

Postmodernity)、约翰·G. 卡韦尔特 (John G. Cavelti) 的《自我奋斗的追随者》(*Apostles of the Self-Made man*)、伊丽莎白·洛 (Elisabeth Loy) 的《美国之梦与通俗小说》(*The American Dream and the Popular Novel*) 以及戴维·麦顿 (David Madden) 的《美国梦想和梦魇》(*American Dreams, American Nightmares*)。关于现代消费主义理论和实践这一复杂论题的介绍,读者可以在以下著作中找到:沃尔夫冈·弗里茨·豪格 (Wolfgang Fritz Haug) 的《商品唯美论的批判:资本主义社会的面貌、性特征和广告》(*Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society*); 罗莎琳德·H. 威廉斯 (Rosalind H Williams) 的《梦想世界》(*Dream Worlds*); 伊丽莎白·威尔逊 (Elisabeth Wilson) 的《梦想的装饰:潮流与现代性》(*Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*)。

对于现代传媒在发展和维持自由的消费者形式中的作用,最早予以关注并进行深入阐释的著作包括:安德鲁·J. 韦格特 (Andrew J Weigert) 所著的《日常生活中的社会学》(*Sociology of Everyday Life*) 中;莉萨·乌米泰路 (Liisa Uunmitalo) 所编著的《消费行为和环境质量》(*Consumer Behaviour and Environmental Quality*); 马丁·埃斯林 (Martin Esslin) 所著的《电视的时代》(*The Age of Television*); 雷·埃尔登·希伯特 (Ray Eldon Hiebert) 和卡罗尔·罗易斯 (Carol Reuss) 共同编著的《大众传媒的影响》(*Impact of Mass Media*), 詹姆斯·卡尔安 (James Curran); 安东尼·史密斯 (Anthony Smith) 和波林·文格德 (Pauline Wingate) 共同编著的《冲击与影响:关于 20 世纪媒体

力量的论文集》(*Impacts and Influences: Essays on Media Power in the Twentieth Century*)。

构成现代消费主义另一个方面的是贫穷和压制，与此相关的阐述可在如下著作中找到：克劳斯·奥菲（Claus Offe）的《福利国家的矛盾》（*Contradictions of the Welfare State*）、泽格蒙特·鲍曼（Zygmunt Bauman）的《阶级的记忆》（*Memories of Class*），Sir John Walley 的《社会保障：又一个英国失败？》（*Social Security: Another British Failure?*）、亨利·哈兹里特爵士（Sir Henry Hazlitt）的《征服贫穷》（*The Conquest of Poverty*）和斯坦·林根（Stein Ringen）的《政治概率》（*The Possibility of Politics*）。杰里米·锡布鲁克（Jeremy Seabrook）在其所著的《贫穷状况》（*Landscapes of Poverty*）一书中，也对非消费群体在消费自由社会中的生活进行了零散的描述。

译者后记

自由，可谓人类永恒追求的价值之一。不论是作为一种哲学概念，还是一种政治思潮，都引发了人们深深的思考。毕竟，把自由作为天赋的平等人权只是一种应然的追求，人们的实然状态往往是陷于重重枷锁之中。但是，在全球化浪潮席卷全球的今天，在人类的生产力水平极度发达的当前，普世的自由还未到来吗？

在本书中，鲍曼以独特的视角重新审视了“自由”的意义，他把自由作为一种社会关系，以细致的分析展示了自由的相对性。人类社会，自由始终是部分人的一种特权——从前如此，现在如此，未来也是一样。同时，本书还解释了自由的行动者产生的社会过程，并展示了这一过程与系统的整合和社会控制之间的内在联系。本书的中心命题，即在现代社会、尤其是在当代消费阶段，“诱惑”已替代压制而成为社会大部分成员实行社会控制的手段。于是，消费者自由占据了早些阶级所占据的地位，自由逐渐成为体制再生产、社会整合和个体行为之间的中心环节。在我们所处的社会中，自由所涉及的问题

领域和争夺场所从生产领域转到了消费领域。个人自由首先被构想为消费者的自由。这种自由依赖于有效的市场存在，但反过来又确保了市场存在的条件。鲍曼先生充分洞察了后现代社会中自由的实质。

本书的翻译工作由两位译者共同完成：前三章由中国政法大学的杨光承担，后三章由湖南师范大学的蒋焕新承担。在翻译过程中，两位译者得到了师友亲朋的大力支持和帮助。诸多谢意，难以尽致，仅以本书翻译工作的告竣和付梓略表寸心吧。

杨光

2005年4月8日

于中国政法大学

